LIBRARY OF PRINCETON
OCT 16 2007
THEOLOGICAL SEMINARY

BT75 .V67 1896 v.1-2
Vos, Geerhardus, 1862-1949.
Dogmatiek /

Digitized by the Internet Archive
in 2021 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/dogmatiek01vosg

F. Doezema.
Grand Rapids
Mich. Oct. 1896.

Dogmatiek.

van

G. Vos. Ph. D., D. D.

LIBRARY OF PRINCETON
OCT 16 2007
THEOLOGICAL SEMINARY

Deel I.
Theologie.

Grand Rapids. Mich.
1896.

Theologie.

Index Rerum.

		pag.
§ 1.	Kenbaarheid Gods.	4.
§ 2.	Namen, Wezen, Eigenschappen.	5.
§ 3.	Drieëenheid.	52.
§ 4.	Van Gods besluiten in 't algemeen.	108.
§ 5.	De leer der Praedestinatie.	140.
§ 6	De Schepping.	248.
§ 7.	De Voorzienigheid.	289.

Dogmatiek.

Theologie.

Caput I.

§1. Kenbaarheid Gods.

1. Is God kenbaar?

Ja de schrift leert zulks: I Joh. 5:26 „dat wij den waar„achtigen kennen"; hoewel zij ook aan het beperkte der kennis herinnert Matth. 11:25.

2. In welken zin beweren de Gereformeerde Godgeleerden dat God niet gekend kan worden?

a). In zoover wij van een Oneindig Wezen slechts eene onvol„komene bevatting hebben kunnen.

b). In zoover wij van God geene definitie maar slechts eene omschrijving geven kunnen.

3. Op welken grond loochenen anderen de kenbaarheid Gods?

Op den grond dat God het Al-Wezen is. Zij hebben een Pantheistisch Godsbegrip. Nu vooronderstelt kennen, dat het gekende voorwerp niet alles is, wijl het steeds van het kennend Subject onderscheiden blijft. God tot een voorwerp van kennis te maken zou, meent men, gelijk staan met de bekentenis, dat Hij niet alles, dat Hij beperkt is.

4. Wat moet daartegen ingebracht worden?

a). Het bezwaar dat men opgeeft vloeit geheel voort uit eene wijsgeerige opvatting [illegible] alsof Hij het [illegible] Wezen [illegible] opvatting is verkeerd. God is wel oneindig, maar niet [illegible]. En bestaan dingen [illegible]

b). Het is wel waar dat wij van geen [illegible] maken kunnen, dewijl Hij een zuiver-geestelijk wezen is. Maar dat kunnen wij ook van onze eigen ziel niet en toch [illegible]

c). Het is ook waar dat wij niet eene doordringende en alles-bevattende kennis van God hebben. Al ons kennen zelfs ten opzichte van de geschapene dingen is ten deele. Nog veel meer geldt dat van God. Wij kennen hem slechts voor zoover Hij zich geopenbaard d.w.z. zijn wezen voor ons van buiten gekeerd heeft. God zelf alleen bezit het ideaal der kennis van zichzelf en van geheel de wereld, overmits Hij met zijne Alwetenheid alles doordringt.

d). Dat wij God waarlijk kennen kunnen berust daarop, dat God ons naar zijn eigen beeld gemaakt, dus een afdruk van zichzelf, zij het ook op den verste afstand, in ons gelegd heeft. Doordien wij zelf geest zijn, verstand, wil, enz. bezitten, weten wij wat het zeggen wil, wanneer God in zijn woord deze dingen aan zich-zelf toeschrijft.

§ 2. Namen, Wezen en Eigenschappen Gods.

1. Waarin ligt de belangrijkheid van de namen Gods?

Daarin dat God ons door hen opmerkzaam maakt op de voornaamste eigenschappen van zijn wezen. Dit wezen is zoo rijk en veelomvattend, dat wij behoefte hebben aan enkele vaste punten om van daaruit het overige te leeren kennen. Gods namen zijn geen bloote

klanken gelijk de namen der menschen zijn, zij hebben zin en dragen tot onze kennis van God bij.

2. Welke is de beteekenis van den naam Elohim?
„Die te vreezen is" „de Majesteitsvolle". De uitgang im is een uitgang van het meervoud. Het enkelvoud luidt Eloah, doch komt eerst in de latere Bijbelboeken voor als een poëtische vorm. De meervouds-uitgang wijst niet terug op eene vroegere polytheistische opvatting, maar duidt de volheid van macht en majesteit aan, die er in God is.

3. Welke is de beteekenis van de namen El en Adonaj?
El beteekent „de sterke", „de Machtige". Adonaj „Heerscher", „Gebieder", oorspronkelijk „mijn Heerscher", mijn Gebieder".

4. Geef de beteekenis aan van den naam Eljon.
Deze beteekent „De verhevene" n.l. boven alle andere zoogenaamde Goden. Vgl. Gen. 14:18.

5. Wat beteekent de naam El Schaddaj?
„De Geweldige", „De Oppermachtige".

6. Wat is de afleiding en welke de beteekenis van den naam Jehovah?
De Joden meenden reeds zeer vroeg dat Levit. 24:11,16 hun verbood dezen heiligen naam Gods uit te spreken. Zij stelden er daarom steeds Adonaj voor in de plaats. Later toen in den Hebreeuwschen tekst de klinkers werden aangebracht, schreef men

bij Jehovah de klinkers van Adonaj. Zoo ontstond de uit„ spraak Jehovah. Het is niet met volkomen zekerheid te bepalen, wat de oorspronkelijke uitspraak was. Allerwaarschijnlijkst was zij Jahveh. Wij zijn echter reeds zoo aan den klank van Jehovah gewend, dat het bijna oneerbiedig zou zijn, dien nog te willen veranderen. Volgens Ex. 3:14 is Jehovah een verbondsnaam, en beteekent:
a). Het zelf-zijn. b). De onveranderlijkheid en de getrouwheid Gods.

7. Wat wil de naam Jehovah Elohej Zebaoth zeggen?
Hij beteekent: „de God of de Heere der heirscharen. De naam wordt het eerst gebruikt in Samuels tijd. In verband daarmee heeft men gedacht, dat hij Jehovah aanduidt als Aanvoerder der Slagorden Israels, Ps. 44:10. Doch ook twee andere dingen wor„ den als heirscharen in de schrift genoemd, n.l. de sterren en de Engelen. Deut. 4:19 en Job 38:7. Waarschijnlijk ligt dus naast het boven genoemde ook dit in den naam, dat God vrijmach„ tig over Engelen en Sterren gebiedt en dat Israel deze niet vereeren mag gelijk de heidenen doen.

8. Heeft God zich alleen door zijne namen aan ons bekend gemaakt?
Neen, maar ook door zijne eigenschappen. Gods eigenschappen zijn het geopenbaarde Wezen Gods zelf, zooverre het zich onder zekere om„ standigheden aan ons te kennen geeft.

9. Welke twee vragen doen zich in verband met deze eigen„ schappen Gods voor ons op?
a). In welke betrekking zij tot het wezen staan.
b). In welke betrekking zij tot elkander staan.

10. Wat leeren de Ouden aangaande het Wezen Gods?
[illegible]
[illegible]
hooger geslachts begrip en een onderscheid tusschen [illegible]
[illegible] begrip, alsmede van eene [illegible]
hooger dan God en [illegible]
[illegible]
tusschen [illegible]
[illegible]
eerste en allereenvoudigste daad.

11. Mogen wij een onderscheid in God tusschen zijn wezen en zijne eigenschappen stellen?
Neen want reeds bij ons zijn wezen en eigenschappen ten nauwste aan elkaar verbonden. Nog veel meer in God. Indien de eigenschappen iets anders waren dan het geopenbaarde wezen, zoo zou daaruit volgen, dat aan het wezen ook de wezenlijke Godheid moet toegeschreven worden, en er zou dus een onderscheid tusschen iets wezenlijk-Goddelijks en iets afgeleid Goddelijks in God gesteld worden. Dit kan niet.

12. Mogen wij ook zeggen dat Gods eigenschappen niet van elkander onderscheiden zijn?
[illegible] ons toch stellen met te
[illegible]
[illegible]
echter nog geenszins dat zij [illegible] te vereenzelvigen [illegible]
God zijne b.v. liefde en gerechtigheid niet hetzelfde [illegible]
maakt eenstemmig samenwerken. Wij mogen niet op Pantheistische

manier alles in God laten dooreenvloeien, want dan is het met onze objectieve Godskennis uit.

13. Van welke andere zaken in God moet men zijn eigenschappen wel onderscheiden?

a). Van namen Gods ontleend aan de verhouding waarin Hij tot het geschapene staat. Zoo heet hij: Schepper, Onderhouder, Regeerder. (Dit noemt men Praedicaten „ Gezegden").

b) Van de persoonlijke hoedanigheden, die aan elk der personen van de Heilige Drie-eenheid eigen zijn en waardoor zij van elkaar onderscheiden worden. b.v. Genereeren, Gegenereerd-worden, Geblazen-worden. (Dit noemt men Proprieteiten „ Eigenaardigheden").

14. Op hoevelerlei wijze heeft men beproefd eene indeeling voor de eigenschappen Gods te maken?

a). Men heeft ze ingedeeld naar de drie wegen langs welke men tot de kennis der eigenschappen meent te moeten komen. 1 Den weg der oorzakelijkheid, 2 Den weg der ontkenning, 3. Den weg der ophefwing. Dit is echter eene indeeling niet zoozeer der eigenschappen als wel der wegen langs welke men in de Natuurlijke Godgeleerdheid de eigenschappen Gods heeft weten vast te stellen.

b). Eene andere indeeling is die in Stellende en ontkennende eigenschappen. Zuivere ontkenningen zeggen ons echter slechts wat God niet is en zijn dus geene eigenschappen in den volsten zin des Woords. Wanneer wij nauwer toezien wordt dan ook meestal door die zoogenaamde ontkennende eigenschappen iets bevestigends ingesloten zoodat de onderscheiding wegvalt. B.v. Gods eeuwigheid zegt men dan dat Hij geen begin en geen einde heeft, zij wil ook

zeggen dat alles voor Hem een ondeelbaar heden is. enz.

c). Eene derde indeeling splitst in <u>volstrekte</u> en <u>betrekkelijke</u> eigenschappen, of ook, wat op hetzelfde neerkomt <u>inblijvende</u> en <u>overgaande</u>. Strikt genomen zijn echter al de eigenschappen Gods volstrekt, d.w.z. de grond er voor ligt in zijn wezen, afgedacht van het bestaan der wereld, al moeten wij toegeven, dat wij ons sommige er van niet in werking kunnen denken, indien er geene wereld bestond (b.v. genade en barmhartigheid). En aan de andere zijde is er geene eigenschap in God, die niet in zekeren zin overgegaan is d.w.z., die Hij niet geopenbaard heeft. Wij kunnen niet bewijzen, dat wij alles in God kennen, maar wat wij kennen, kennen wij alleen op grond daarvan dat God het ons heeft geopenbaard, dat het tot ons uitgegaan en overgegaan is.

d). Sommigen, in de vierde plaats, willen onderscheiden hebben tusschen <u>natuurlijke</u> en <u>zedelijke</u> eigenschappen. Zedelijke noemt men b.v. <u>goedheid</u>, <u>gerechtigheid</u>, de overige die dit eigenaardige missen heeten natuurlijke. Er zijn tegen deze onderscheiding twee bezwaren:

1. Het woord natuurlijk is dubbelzinnig. Het zou hier aanleiding kunnen geven tot de gedachte alsof Gods zedelijke eigenschappen niet tot zijn natuur, zijn wezen behooren.
2. Ook zou er de meening uit kunnen ontstaan alsof in God het zedelijke van het natuurlijke gescheiden is, en het laatste een beginsel in God is van lagere orde.

e). Ten vijfde hebben wij de indeeling van Schleiermacher, geheel op de leest van zijn stelsel geschoeid. Hij splitst naar de verschillende wijze waarop zich ons afhankelijkheidsgevoel tegenover de eigenschappen Gods uitspreekt. Dit gevoel wekt in ons geen verzet tegen Gods eeuwigheid, almacht, enz. Dezulke vormen dus één klas.

Het wekt wel verzet [illegible] Gods [illegible] gerechtigheid enz. Dezulke vormen een tweede groep. Dit verzet wordt door Christus opgeheven en de eigenschappen waarmee wij door Christus in aanraking komen worden dus tot een derde groep saamgevat.

ff. De meest gebruikelijke indeeling die ook wij volgen scheidt tusschen Onmededeelbare en Mededeelbare eigenschappen.

Tot de onmededeelbare brengen wij:

1. Het van-zich-zelf-zijn.
2. De Eenvoudigheid,
3. De Oneindigheid,
4. De Onveranderlijkheid,

Tot de mededeelbare:

1. [illegible]
2. [illegible]
3. [illegible]
4. [illegible]
5. [illegible]

15. Wat moet [illegible] opgemerkt worden dat men tegen deze aloude splitsing in mededeelbare en onmededeelbare eigenschappen geopperd heeft?

Men heeft gezegd dat de onderscheiding eene betrekkelijke is, d.w.z. dat de onmededeelbare van eene andere zijde beschouwd mededeelbaar zijn en omgekeerd. B.v. Gods eeuwigheid = eene oneindige verhouding tot den Tijd; in den mensch is eene eindige verhouding tot den Tijd. Dus overeenkomst tusschen God en mensch. En omgekeerd: In ons is slechts eene beperkte goedheid en gerechtigheid, in God zijn beide volstrekt. Dus oneindige afstand. Iedere eigenschap zegt men is dus tegelijk onmededeelbaar en mede-

deelbaar al naardat men het neemt.

Deze beschouwing is geheel onjuist. Gods eeuwigheid zegt veel meer dan dat Hij in eene oneindige verhouding tot den tijd staat. Zij zegt dat Hij er geheel boven verheven is. En daarvan is in den mensch spoor noch teeken. Gods eeuwigheid is dus metterdaad Onmededeelbaar niet slechts in graad, maar in beginsel.

16. Wat moet nog over de verhouding tusschen onmededeelbare en mededeelbare eigenschappen tot elkaar worden opgemerkt?

Dat de eerste de tweede bepalen. B.v. God is oneindig en Hij bezit verstand. Nu kunnen wij de oneindigheid met het verstand verbinden en zeggen: God bezit oneindig verstand. En zoo kunnen wij met al de andere eigenschappen doen. De twee reeksen zijn in geen enkel punt van elkaar gescheiden zij doordringen elkaar.

17. Wat is Gods Van-zich-zelf-zijn?

Die eigenschap Gods, waardoor Hij de zelfgenoegzame grond van zijn eigen bestaan en wezen is.
Ontkennenderwijze uitgedrukt heet zij Onafhankelijkheid, doch zegt dan slechts wat God niet is. Het van-zich-zelf-zijn is juist het bevestigende dat hieraan beantwoordt. Bewijsplaatsen Hand. 17:25. Joh. 5:26.

18. Wat is Gods Eenvoudigheid?

Die eigenschap Gods waardoor Hij van alle samenstelling en onderscheiding vrij is. God is vrij: 1. Van logische samenstelling; er is in Hem geen onderscheid tusschen geslacht en soort. 2. Van natuurlijke samenstelling; er is in Hem geene onderscheiding tusschen stof en vorm. 3. Van bovennatuurlijke samenstelling; er is in Hem

geene onderscheiding tusschen sluimerend vermogen en werking. Bewijs = laatste: I Joh. 1:5, 4:8, Amos 4:2, 6:8.

De Socinianen en Vossius loochenen deze eigenschap, om te beter aan de Drieëenheid, d.w.z. aan de éénheid der drie personen in het wezen te ontkomen.

19. Wat is Gods Oneindigheid?

Die eigenschap Gods waardoor Hij alle volmaaktheden zonder eenige grens of beperking in zich bevat.

Zij wordt nader onderscheiden in:

a). Oneindige volmaaktheid.

b). Eeuwigheid.

c). Onmetelijkheid.

20. Is het begrip der oneindigheid een ontkennend of een bevestigend begrip?

Men heeft wel beweerd, dat het louter ontkennend is, derhalve geen inhoud heeft. Dit is niet zoo. Wel is het waar:

a). Dat wij ons geen aanschouwelijk beeld van het oneindige of van eene oneindige zaak kunnen vormen. Aanschouwen is altijd begrensd en wat begrensd is wat het oneindige niet.

b). Dat wij ons geen begrip van het oneindige met ons denken kunnen maken. Ook denken is altijd begrensen, zoodat het voor het oneindige niet toereikend is.

Maar desniettegenstaande blijft het waar, dat wij ons overtuigd moeten houden hoe er:

a). achter het eindige dat in onze bevatting ingaat eene oneindigheid bestaat. Het is met den oneindigen God als met de ruimte, hoever wij ook gaan in onze verbeelding, wij weten dat

wij nog niet aan het einde zijn, dat wij nog een schrede verder zouden kunnen gaan.

b/. Deze oneindigheid voor God zelf niet een onbepaaldheid is gelijk voor ons, maar dat Hij haar zelf volmaaktelijk omvat en beheerscht. Hoe ondenkbaar dat voor ons ook moge wezen, in God is het werkelijkheid.

21. Wordt Gods oneindigheid door het bestaan van andere schepselen die niet God zijn niet beperkt?
Neen: want oneindig te zijn wil niet zeggen alles te zijn, gelijk de Pantheïsten het laatste beweren.

22. Waar leert de schrift Gods oneindige volmaaktheid?
Job 11:7–9, Ps. 145:3.

23. Wat is Gods Eeuwigheid?
Die eigenschap [illegible] waardoor Hij boven alle tijd [illegible] alle opvolging van tijd [illegible] inhoud zijns levens volmaaktelijk bezit (en als zodanig [illegible] van den tijd).

24. Hoevelerlei begrip van eeuwigheid is er?
Tweeërlei: a/. Een meer populair begrip: Eeuwigheid is een tijd zonder begin en zonder einde. b/. Het meer afgetrokkene en nauwkeuriger omschreven begrip: Eeuwigheid is iets dat boven den tijd ligt en geheel van den tijd verschilt. Beide behooren bij elkaar en dienen elkaar aan te vullen. Volgens het eerste op zich zelf zou de tijd het oorspronkelijke en de eeuwigheid slechts een verlengde tijd zijn. Het laatste op de spits gedreven brengt ons tot de Pantheïstische dwaling, dat de tijd slechts een verschijning van

eeuwigheid is. Maar beide bestaan de eeuwigheid in God, de tijd in de wereld. De schrift heeft beide omschrijvingen van de eeuwigheid: Ps. 102 : 8; 90 : 2,4; 2 Pet. 3 : 8.

25. Welk vraagstuk doet zich hier voor ons op?
Hoe God kennis hebben kan van de tijdelijke dingen zonder dat met deze kennis de tijd als 't ware Gods denken en daarmee zijn geheele wezen binnendringt. m. a. w. Hoe staat God in betrekking tot den tijd?

26. Wat moet daarop geantwoord worden?
a). Dat wij niet mogen meegaan met degenen die aan tijd of [illegible] werkelijk [illegible] [illegible] alleen subjectieve vormen zijn waarin zich de mensch de dingen voorstelt, zoo Kant en vele anderen. Tijd en ruimte zijn objectief en werkelijk.
b). Dat het moeilijk is te verklaren of tijd en ruimte zelfstandigheden of bestaanswijzen, of verhoudingen der dingen tot elkaar zijn, of een geheel bijzonder soort van werkelijkheid, of iets waarvan wij niets nader zeggen kunnen. Deze vragen behooren in de metaphysiek te huis en Gods woord geeft daarover geene nadere verklaring.
c). Dat tijd en ruimte als werkelijkheden ook voor God werkelijkheden zijn wier bestaan Hij kent.
d). Dat er echter een groot onderscheid overblijft tusschen de verhouding waarin wij staan tot deze werkelijkheden en waarin God tot dezelve staat. Wij hebben tijd en ruimte niet slechts als werkelijk buiten ons, maar zij zijn ook als

voorstellingsvormen aan onzen geest ingeschapen, zoodat ons inwendig leven er door beheerscht wordt en wij er ons niet aan onttrekken kunnen. Wij kunnen slechts zien in de ruimte en denken in den tijd. Voor God is dat geheel anders. Zijn Goddelijk leven verloopt of bestaat niet in die vormen. Hij is er boven ver-heven en dat maakt juist zijn eeuwigheid zijn alomtegen-woordigheid uit. Hij kent het eindige als in den tijd en ruimte, maar Hij kent en ziet het niet op een tijdelijke of ruimte-manier.

27. Heeft men recht om te zeggen, dat alle „geschieden" in den tijd verloopt en dat dus ook in God tijdsverloop moet wezen?
Neen want wij weten dat er een veroorzaken en een veroorzaakt-worden, dus een werkelijk geschieden is hetwelk buiten den tijd omgaat, n.l. de generatie des Zoons en de Spiratie des Heiligen Geestes.

28. Wat verstaat gij onder Gods onmetelijkheid?
Die volmaaktheid Gods waardoor Hij boven alle onderscheiding van ruimte verheven, nochtans op ieder punt der ruimte met geheel zijn Wezen tegenwoordig en als zoodanig oorzaak der ruimte is.

29. Waarin ligt het onderscheid tusschen onmetelijkheid en alomtegenwoordigheid?
Beide drukken hetzelfde uit maar van twee verschillende zijden, daar de eerste leert hoe God boven de ruimte verheven is de tweede hoe hij nochtans ieder punt van die ruimte met geheel zijn wezen vervult.

30. Hoe moet deze alomtegenwoordigheid Gods <u>niet</u> gedacht worden?
Niet als eene uitbreiding over de ruimte. „God is geheel binnen alles en geheel buiten alles" heeft een Godgeleerde gezegd.

31. Op hoevelerlei wijze kunnen bestaande wezens in betrekking tot de ruimte gedacht worden?
Op drieërlei wijze:

a). De stoffelijke lichamen zijn en omschrevener wijze in. Zij worden geheel door de ruimte omschreven en omvat.

b). De zuivere geesten, die geschapen zijn verkeeren en bepalender wijze in d.w.z. hoewel zij zelf geene uitbreiding hebben, gelijk de stoffelijke lichamen, worden zij toch door de ruimte en hare wetten bepaald. Onze ziel kan niet overal werken.

c). God eindelijk is vervullender wijze in de ruimte, d.w.z. de ruimte wordt door de onderhoudende kracht zijner voorzienigheid gedragen, gelijk Hij haar in den aanvang geschapen heeft en Hij vervult haar geheel.

32. Is God alleen met zijne kracht en wetenschap of ook met zijn wezen alomtegenwoordig?
Het eerste beweerden de oudere Socinianen, Vorstius en enkele Anabaptisten. Het laatste is het geval gelijk door de Oneindigheid van Gods wezen geëischt wordt.

33. Is God overal op dezelfde wijze tegenwoordig?
Neen zijne tegenwoordigheid openbaart Hij op eene andere wijze in den hemel dan in de plaats der verloorenen, en anders op de aarde dan hierboven.

34. Hoe bewijst gij Gods onmetelijkheid uit de schrift?
Eph. 1:23; Jerem. 23:23,24; Ps. 139:7-12; Hand. 17:24-28.

35. Wat te antwoorden op het bezwaar dat de oneindigheid der ruimte Gods oneindigheid beperkt?

a). Dat wij geen grond hebben om te beweren: de ruimte is oneindig. Wij kunnen ons wel is waar geen einde van haar voorstellen, maar dat kan aan ons liggen.

b). Toegegeven al dat de ruimte oneindig ware, zoo zou zij nog Gods oneindigheid niet behoeven te beperken. Dat God oneindig is wil niet zeggen dat Hij alles is. Mits zij in verschillende sfeer vallen behoeven twee oneindigheden elkaar niet te beperken.

c). Indien de ruimte oneindig ware, zoo zou zij het niet onafhankelijk van God zijn. God alleen is van-zich-zelf, ook zijne onmetelijkheid.

36. Wat is Gods Onveranderlijkheid?
Die volmaaktheid Gods waardoor Hij boven alle wording en ontwikkeling, zoowel als boven alle afneming verheven en eeuwiglijk dezelfde blijft.

37. Waarom is het noodig op deze eigenschap nadruk te leggen?
Wijl het Pantheisme leert, dat er in God eene ontwikkeling is, ja dat de wereldontwikkeling niets anders is dan het proces waardoor God tot zelfbewustzijn komt. Martensen een door het Pantheisme besmet Christelijk Theoloog zegt b.v. „Gods onveranderlijkheid is niet de onveranderlijkheid van het levenloze, want Hij is slechts doordien Hij in eeuwige vruchtbaarheid

<u>uit zichzelven wordt</u>. Zijne eeuwigheid is derhalve niet eene stilstaande eeuwigheid gelijk die der eeuwige bergen, ook niet eene soort kristallen eeuwigheid gelijk die der eeuwige sterren, maar eene levende, in onverwelkelijke jeugd voortbloeiende eeuwigheid." — Schoone taal, maar Godonteerende gedachte!

38. Hoe is de wereldschepping en al het handelen Gods in den Tijd met zijn onveranderlijkheid overeen te brengen?
Wij moeten gelooven dat al deze daden in God geene verandering teweeg brengen, overmits zij in Hem ook geen Tijd vereischen, schoon natuurlijk hare verwerkelijking in den Tijd valt.

39. Hoe onderscheidt men verder Gods onveranderlijkheid?
Men kan spreken van:
a). Eene onveranderlijkheid des Wezens.
b). Eene onveranderlijkheid der wezenlijke eigenschappen.
c). Eene onveranderlijkheid der besluiten en beloften.

40. Bewijs haar uit de schrift.
Jak. 1:17; I Tim. 1:17; Mal. 3:6.

41. Welke is de eerste der Mededeelbare eigenschappen?
Het Geest-zijn Gods.

42. Wat wordt er mee bedoeld wanneer de schrift God Geest noemt?
De woorden die in het Hebreeuwsch en Grieksch „Geest" beteekenen zijn beide aan het begrip „waaien", „blazen" ontleend; Geest is oorspronkelijk <u>wind</u>. Daarvan uitgaande vinden wij het volgende:

a). De wind is die kracht onder de stoffelijke krachten, die het meest onstoffelijk en onzichtbaar schijnt te zijn. Wij voelen hem maar zien hem niet. Joh. 3:8. Wanneer God Geest heet betekent zulks derhalve zijne onstoffelijkheid. Joh. 4:24.

b). De wind of adem is het kenteeken des levens en staat dus voor het leven of de bezielende kracht zelf in de plaats. Zoo komt het dat Gods Geest-zijn ook zijne levende werkzaamheid beteekent. God is als Geest onderscheiden van den mensch, ja van al het geschapene, dat vleesch is, d.w.z. krachteloos en bewegingloos in zichzelf. Geest is dus wat uit zich-zelf leeft en zich beweegt. Jer. 17:5; Jes. 31:3.

c). De wind als levensgeest of levensadem behoort bij iets anders dat door hem bezield en bewogen wordt. God kan ook in dezen zin Geest heeten voorzoover Hij de Bezieler en Levensbron voor het schepsel is. En dat zoowel in natuurlijken zin als in geestelijken zin. En daarmee stemt overeen, dat de mensch in tweeërlei zin vleesch kan genoemd worden, èn voorzoover hij natuurlijk geen levenskracht in zich-zelf heeft, èn voorzoover hij geestelijk door en van God afgesneden is. In den laatsten zin krijgt het woord vleesch zijne slechte beteekenis, die het door geheel de schrift heen heeft. Ps. 104:30; II Cor. 5:16.

d). In het Geest-zijn Gods ligt van zelf opgesloten, dat Hij een redelijk wezen is, met verstand, wil en macht.

43 (Waardoor verkreeg de leer van Gods Geest-zijn een practische beteekenis?
Door het gebruik van beelden in de Roomsche en Luthersche kerken. Vgl. Rom. 1:21.

44. Wat ligt nog meer in Gods Geest-zijn opgesloten?
Dat Gods wezen ook persoonlijk bestaat. Men moet echter bedenken, dat Gods wezen niet in 't afgetrokkene, maar alleen in de drie bestaanswijzen van Vader, Zoon en H. Geest persoonlijk heeten mag. In Hem is niet één-, maar drie-persoonlijkheid. Er zijn geen vier maar slechts drie personen in God.

45. Sluiten oneindigheid en personeel bestaan elkaâr niet uit?
Schier geheel de Moderne philosophie beweert zulks, en wil daarom niets van mededeelbare eigenschappen in God, of in Gods persoonlijkheid weten. De bewering berust hierop, dat een ik niet bestaan kan zonder een niet-ik, en dat de natuur van het oneindige zulk eene tegenstelling uitsluit.
Hierop is te antwoorden:

a/. Dat God niet het al-zijn is, en dus zeer wel in zijn denken andere dingen tegenover zich plaatsen kan, zonder dat daarom zijne oneindigheid opgeheven wordt.

b/. Dat het bewustzijn der persoonlijkheid niet veroorzaakt wordt door het bewustzijn van een ander zijn buiten ons, maar dat geheel omgekeerd het eerste eerst het laatste mogelijk maakt. Alleen waar persoonlijk bewustzijn is kan men iets anders van zich-zelf onderscheiden.

c/. Dat in ons menschen wel het bewustzijn der persoonlijkheid door de aanraking met de wereld buiten ons gewekt en ontwikkeld wordt, maar dat wij dit niet tot een regel voor God mogen maken. Hij is geheel onafhankelijk van alles wat buiten Hem is.

d/. Dat er in Gods wezen zelf eene onderscheiding is, die volkomen zou kunnen verklaren, hoe er afgedacht van andere dingen, bewust-zijn van persoonlijk bestaan in God kan wezen. Wie Vader toch

is zich bewust niet de Zoon te zijn en de Zoon niet de Vader te zijn, en de H. Geest niet Vader en niet Zoon te zijn. En deze drie bezitten elkaar niet, maar zijn te zamen de ééne oneindige God.

46. (Wat brengen wij tot Gods verstand?
Zijne kennis en zijne Wijsheid.

47. (Wat is de kennis Gods?
Die volmaaktheid waardoor hij op eene geheel eenige wijze, door zijn wezen, en met eene allereenvoudigste daad, zichzelf, en in zichzelf, al wat buiten Hem is, of zou kunnen zijn, begrijpt.

48. (Waardoor is het Goddelijk kennen van dat der menschen onderscheiden?
a). Het geschiedt door eene allereenvoudigste daad. In het menschelijke kennen is gedeeldheid en tegenstelling, God raakt onmiddelijk aan het wezen der dingen en kent ze in hunne kern door eene onmiddelijke bevatting.
b). Het geschiedt van Gods wezen uit. Bij ons moet het kennisbeeld der dingen eerst van buiten af in ons kenvermogen ingaan. God kent de dingen van zich-zelf uit, wijl de dingen zoo mogelijk als werkelijk door zijne natuur bepaald worden en uit zijn eeuwig besluit hun oorsprong nemen.
c). In Gods kennen is geen sluimerende wetenschap, die buiten het bewustzijn ligt en slechts bij wijlen daarin opduikt, gelijk met verreweg het grootste deel onzer kennis het geval is. Hij heeft eeuwig ieder ding voor zijn goddelijken blik aanwezig en in het volle licht van zijn bewustzijn ligt alles klaar.
d). Gods kennen beweegt zich niet in de gewone, logische vormen

waardoor wij als door zoovele hulpmiddelen de voorwerpen onzer kennis zoeken te beheerschen. Hij ziet onmiddelijk ieder ding zoowel op zich zelf als in zijne verhouding tot al het andere.

49. Is Gods kennis hetzelfde als zijne macht?
Sommigen hebben dit beweerd. Augustinus zeide: „Wij zien de dingen, die Gij gemaakt hebt, dewijl zij zijn; ze zijn daarentegen wijl Gij ze ziet." In denzelfden zin spreekt Thomas Aquinas van Gods kennis als „oorzaak der dingen". Evenzoo vele Gereformeerde en Luthersche Godgeleerden. Daarentegen merken wij op:
a). Dat wel is waar iedere wilsdaad in God en iedere uiting zijner almacht van kennis vergezeld gaat, en men dus van een krachtdadig kennen zou kunnen spreken.
b). Dat dit echter altijd eene oneigenlijke spreekwijze zou blijven, die er ons niet toe leiden mag de kennis en de macht Gods te vereenzelvigen.
c). Dat Gods kennis en macht moeten onderscheiden worden blijkt ten klaarste daaruit, hoe zij verschillende voorwerpen hebben. God kent al het mogelijke, zijne macht beweegt zich slechts omtrent al het werkelijke en dat nog wel in zeer onderscheiden zin.

50. Hoe onderscheidt men de kennis Gods naar hare voorwerpen?
a). In noodzakelijke kennis en een vrije kennis.
b). In eene kennis der eenvoudige bevatting en eene kennis des gezichts.

51. (Wat wordt met de tegenstelling tusschen noodzakelijke en vrije kennis bedoeld?
De voorwerpen der noodzakelijke kennis zijn God-zelf en al het

mogelijke. Zij wordt noodzakelijke genoemd, wijl zij niet van een wilsbesluit in God afhankelijk is. In God zoo is [illegible] is eene eeuwige en in zichzelf rustende noodzakelijkheid en [illegible] wat mogelijk of niet mogelijk is wordt met gelijke noodzakelijkheid door Gods verstand [illegible] bepaald. Men lette er echter op dat de noodzaak niet ligt in een dwang boven God, maar in Gods eigen Zijn.

De voorwerpen der vrije kennis zijn alle werkelijke dingen buiten God t.w.z. die werkelijk zijn geweest het nog zijn of het zullen worden. Zij heet vrij, wijl het kennen dezer dingen als bestaande van Gods vrijmachtig besluit afhangt en geenszins eene eeuwige noodzakelijkheid was.

Men lette er op dat de voorwerpen der vrije kennis tevens voorwerpen der noodzakelijke kennis zijn, maar dan niet als werkelijk; alleen als zuiver-mogelijk.

52. Wat beteekent de onderscheiding van eene kennis der eenvoudige bevatting en eene kennis des gezichts?

Het zelfde als de vorige onderscheiding: De kennis der eenvoudige bevatting strekt zich uit tot al het mogelijke. De kennis des gezichts tot al het werkelijke in den boven omschreven zin.

53. In welke twee opzichten is echter de kennis der eenvoudige bevatting van de noodzakelijke kennis onderscheiden?

a). God is wel het voorwerp der noodzakelijke kennis maar niet van de kennis der eenvoudige bevatting. De laatste toch gelijk de naam aanduidt omvat alleen datgene wat zuiver mogelijk is.

b). De werkelijke dingen zijn ook voorwerpen der noodzakelijke

kennis voor zooveel zij tevens mogelijk zijn. Van de kennis der eenvoudige bevatting schijnen zij uitgesloten te moeten worden, wijl wij het hier met eene eenvoudige d.w.z. al het werkelijke uitsluitende bevatting te doen hebben.

54. (Waarom zijn deze indeelingen van de voorwerpen der kennis Gods van gewicht?
Omdat zij een protest inhouden tegen de Pantheïstische vereenzelviging van God en wereld. Wij belijden door deze onderscheidingen dat er voor God meer mogelijk is dan in werkelijkheid bestaat, dat zijne macht en zijne gedachten boven de wereld uitgaan, dat de laatste het voortbrengsel van zijn vrijen wil is.

55. (Wat is de zoogenaamde middelkennis?
Iets dat Jezuïtische, Luthersche en Remonstrantsche Theologen tusschen de noodzakelijke en vrije kennis inschuiven.
Er wordt mee bedoeld: De kennis die God bezit van zekere dingen, die door de vrije wilsbepaling des menschen onafhankelijk van God, zouden gebeuren, mits vooraf zekere voorwaarden vervuld waren. B.v. God geeft aan sommigen het woord en den H. Geest en aan anderen niet. Wij besluiten daaruit tot zijne vrijmacht in het verleenen der genade-middelen. Neen antwoordt de voorstander der middelkennis, God wist welke menschen zich zouden bekeeren door eene vrije wilsbepaling, wanneer hun deze middelen geschonken werden, daarom brengt Hij ze alleen tot hen.

56. (Wat moet tegen deze voorstelling worden gezegd?
a). Dat kennis onverschillig van welken aard of oorsprong ook, abso-

lute zekerheid vooronderstelt. Slechts wat zeker en vast is kan gekend worden.

b/. Dat daarom hetgeen in zichzelf vrij en onzeker is, niet voorwerp van kennis en ook niet van eene bijzondere soort kennis zijn kan.

c/. Dat de tegenstanders deze kennis juist hebben uitgedacht om Gods voorwetenschap met hun *vrijen wil* te vereenigen. En dat zij hier dus twee dingen zoeken te vereenigen die logisch elkaar uitsluiten. Vrijheid van eene daad in Remonstrantschen zin en kennis van te voren aangaande die daad dulden elkander niet.

d/. Sommigen hebben zich op Gods eeuwigheid beroepen, om de kennis der volstrekt vrije daden te verdedigen. Men zegt dat God geheel boven den tijd staat, dat het toekomstige voor Hem altijd tegenwoordig is, dat Hij het dus in weerwil van zijne volstrekte vrijheid kennen kan.

Dit is zeker waar, maar de eeuwigheid Gods, die men hier te hulp roept wordt juist omver geworpen door de leer van den volstrekt vrijen, aan Gods besluit onttrokken wil. Indien God op deze wijze van de dingen buiten Hem vermeerdering zijner kennis moet *verwachten*, en als 't ware *tegemoet* zien, wanneer Hij aldus eene inwerking van het tijdelijke in zich moet opnemen, zoo heft dit zijne eeuwigheid op. De leer der middelkennis ontkent juist datgene, wat haar begrijpelijk zou kunnen maken.

57. Wordt niet in I Sam. 23:9-12 en Matth. 11:22,23 zulk een middelkennis geleerd?

Neen in het eerste geval wordt eenvoudig aan David gezegd wat volgens de toen aanwezige stemming der menschen bij wie hij zich bevond het gevolg zou zijn van Davids blijven in de stad. In Matth. 11:22,23 hebben wij het met eene hyperbolische spreek-

vrije te doen door Jezus gebezigd om zijne tijdgenooten hunne verhar-
ding te teekenen.

58. Hoever strekt zich de kennis Gods uit?
Zij omvat alle dingen groote en kleine, vrije en noodzakelijke, verledene tegenwoordige en toekomende. Zij heet daarom "Alwetendheid"

59. Hoe nu is het verband tusschen Gods besluit, de vrije kennis en de vrije handelingen der menschen?
Gods besluit ligt ten grondslag van de zekerheid zijner vrije kennis en tevens van het gebeuren der vrije daden. Niet de voorkennis als zoodanig maakt de vrije daden zeker, maar het besluit waarop zij berust.

60. Hoe omschrijft gij de wijsheid Gods?
Die volmaaktheid Gods, waardoor Hij zijne kennis tot de bereiking zijner doeleinden op de Hem meest verheerlijkende wijze gebruikt.

61. Hoe kan men Gods kennis en wijsheid aantoonen uit de Schrift?
Heb. 4:13, Ps. 139:19, Spreuk. 15:11, I Tim. 1:17.

62. In hoeverlei zin kan het woord wil opgevat worden?
Het kan drieërlei beteekenen:
a). Alle zedelijk-bepaalde eigenschappen, in zooverre deze werkzame krachten zijn, die zich in tweevoudige richting bewegen kunnen. In dezen zin behooren heiligheid, gerechtigheid enz. tot den wil,
b). Het vermogen om een besluit of een voornemen te maken en zulk een besluit of voornemen zelf. In dezen zin is de wil (nooit het verstand) het vermogen waardoor God besluit, of het besluit Gods zelf.

c/. Het vermogen om een wilsbesluit uit te voeren door een krachts-uiting naar buiten. In dezen zin is Gods wil ten nauwste verbonden met zijne werkende macht.

63. Is er eene bijzondere grond om de nu volgende eigenschappen Gods onder zijnen wil te rangschikken?
Ja want terwijl bij ons de zedelijke eigenschappen grootendeels boven ons bewustzijn liggen, en dus niet wel op een bewust willen gelijken, is dit bij God geheel anders. Al zijne zedelijke volmaaktheden, zijne heiligheid gerechtigheid enz. liggen in het volle licht van zijn bewustzijn, d.w.z. zij zijn eene bewuste neiging van zijne natuur. Bewuste neiging nu is klaarblijkelijk wil in den wijderen zin van het woord. De ouden hadden dus volkomen recht wanneer zij heiligheid gerechtigheid enz. onder den wil Gods behandelden.

64. Hoe kan men Gods wil omschrijven?
Die volmaaktheid Gods, waardoor Hij in eene allereenvoudigste daad en op eene zedelijke wijze naar zich zelven als het hoogste goed uitgaat en naar de schepselen buiten Hem om zijns zelfs wil.

65. Is dan Gods wil (met eerbied gesproken) een zelfzuchtige wil?
In een goeden zin zou men zulks kunnen zeggen. Bij de menschen is zelfzucht kwaad, wijl het hoogste goed buiten hen ligt. God daarentegen is de algenoegzame, die in zichzelven het hoogste goed bemint.

66. Kan men zeggen, dat Gods wil en zijn verstand hetzelfde zijn?
Neen tegen deze vereenzelviging hebben anderen terecht opgemerkt dat God wel alwetend en almachtig maar niet alwillend heet.

67. Moet men ook tusschen Gods wil en zijne werkzame macht onderscheiden?

a). Tusschen Gods <u>Almacht</u> als het vermogen om te doen, ook wat hij feitelijk niet doet is Gods <u>wil</u> natuurlijk onderscheiden. God wil niet alles wat binnen het bereik zijner almacht ligt.

b). Maar ook tusschen Gods <u>wil</u> en zijne werkzame macht moet ten zeerste onderscheiden worden. Want Gods besluit waarin zijn wil werkt, is niet hetzelfde als de krachtdadige uitvoering van zijn besluit.

c). Toch moet in het oog gehouden worden dat Gods werkzame macht veel meer het karakter van een bloot willen heeft dan onze werkzame macht. Ook bij ons begint alle uitoefening van kracht met wilskracht. Daar komen dan echter verscheidene dingen bij, die in God als een zuiver geestelijk wezen geen plaats vinden. Gods enkele wil is machtig genoeg om een ding in het aanzijn te roepen. Men bedenke echter, dat men, zulks zeggende, het woord wil neemt zooals het in vraag 62) onder c). bedoeld is en niet zooals het bedoeld is onder a) en b). De schrift zelf zegt dat door Gods <u>wil</u> de dingen zijn en geschapen zijn.

68. Hoe onderscheidt men nader Gods wil?

a). In een <u>noodzakelijken</u> en <u>vrijen</u> wil. De eerste heeft betrekking op God zelf, de tweede op het buiten Hem bestaande.

b). In een <u>volstrekten</u> en <u>voorwaardelijken</u> wil. Deze onderscheiding, door eenige oudere Godgeleerden vastgesteld, werd door de lateren terecht afgewezen. Niet Gods <u>wil</u> is voorwaardelijk, maar alleen het gewilde voorwerp kan in zijn aard voorwaardelijk zijn, d.w.z. van iets anders afhangen. God wil niet

het eene omdat Hij het andere wil, maar wil wel dat het eene er zijn zal om het andere.

c/. In een voorafgaanden en volgenden wil. Wanneer deze onderscheiding door Gereformeerden gebruikt wordt zoo bedoelen zij niets anders dan dat er eene logische orde in Gods besluiten is, en Hij het eene als middel ondergeschikt maakt aan het andere als doel. Zij blijven zich daarbij zeer wel bewust, dat de dingen hun vermogen, om als middel te dienen, niet buiten God hebben, maar aan Godswil zelf ontleenen. God wil A. met een voorafgaanden wil, en is nu niet genoodzaakt om B. met een volgenden wil te kiezen, maar Hij maakt vrijmachtig B. tot een werktuig middel om A. te bereiken.

De Lutherschen en Remonstranten bedoelen deze onderscheiding geheel anders. De voorafgaande wil is hun een algemeene regel door God in onbepaaldheid vastgesteld, de volgende wil eene bepaalde toepassing daarvan, nadat God eerst van de menschelijke vrije keuze kennis heeft genomen. Door een voorafgaanden wil besluit God allen zalig te maken, die gelooven. Dan ziet hij wie de geloovigen zijn, en besluit daarop met zijn volgenden wil, dezen de zaligheid te schenken.

Dit wordt natuurlijk door alle Gereformeerden verworpen.

69. Welke onderscheiding is van veel grooter belang?
Die tusschen den verborgen wil des besluits, en den geopenbaarden wil des bevels.

70. Zijn er ook andere namen voor deze onderscheiding in gebruik en waarom zijn die minder gepast?

Men spreekt ook van een wil des welbehagens en een wil des teekens. Daar echter ook in Gods bevelenden wil zijn welbehagen zich uitspreekt, en soms zijn besluitenden wil ons door een teeken ter kennis komt, zoo drukken deze termen minder juist het bedoelde uit. Vgl. Matth. 11:26 εὐδοκία Rom. 12:2 εὐαρεστία of θέλημα εὐάρεστον.

71. (Wat verstaan wij onder den wil des besluits en des bevels respectievelijk?
De wil des besluits is de vrije bepaling Gods aangaande al wat zijn zal en hoe het zich zal bewegen.
De wil des bevels is de regel door God den redelijke wezens voorgesteld om hun gedrag daarnaar in te richten.

72. (Waardoor ontstaat hier eene moeielijkheid?
Daar er vele dingen gebeuren die God verboden heeft en vele dingen niet gebeuren die Hij geboden heeft, zoo schijnen de wil des besluits en de wil des bevels rechtstreeks tegen elkaar in te gaan.

73. Kunnen alle pogingen om deze moeielijkheid uit den weg te ruimen als gelukt beschouwd worden?
1). Sommigen hebben aan den bestaanden wil het karakter van een wil ontzegd, en hem bloot tot een voorschrift willen verlagen. Men merkte echter op dat in Gods voorschriften Gods heilige natuur spreekt, en dat er dus metterdaad een krachtdadig streven in God is, hetwelk daaraan ten grondslag ligt. Nader omschreven wordt dus het probleem: Hoe kan in God tweeerlei streven zijn, één dat het goede wil en het kwade verafschuwt en één dat het goede ongerealiseerd laat en het kwade

toelaat in het aanschijn te treden?

2/. Sommigen hebben onderscheiden tusschen het _zijn_ der daad en het _zoo-zijn_ der daad = (het materieele en het formeele). Gods bevelenden wil, zegt men, heeft slechts op het laatste betrekking. Dit is waar. Maar zijn besluitende wil heeft _ook_ op het laatste betrekking en ten opzichte van dit laatste staan dus beide willen weer onvereenigd naast elkaâr.

3/. Nog anderen hebben gemeend, dat alles vereffend was, wanneer zij er op wezen hoe Gods besluitende wil ook de bekendmaking van zijn bevelenden wil omvatte. Wanneer A. zonde doet, zoo heeft Gods besluitende wil dat bepaald en zijn bevelende wil heeft het verboden. Maar nu moet men bedenken, dat Gods besluitende wil ook in hield, dat God het verbieden zou. Zoo wordt, meent men, de wil des bevels in dien des besluits verbonden en alles in eene hoogere eenheid opgelost. Doch deze vereffening is louter schijn. Beide willen vallen nu onder het besluit, maar daardoor zijn zij slechts uiterlijk parallel, niet innerlijk overeenstemmend geworden. De vraag is juist hoe God besluiten _kan_ iets toe te laten wat hij ten zelfden tijd uit kracht zijner heiligheid besluiten moet te verbieden.

74. Onderscheidt de schrift ook tusschen tweeërlei begrip van _wil_ in deze zaak?

Ja, _willen_ heeft soms de beteekenis van natuurlijke neiging of strekking der ziel, soms van bepaling des besluits. Vgl. boven vraag 62. 1/. en 2/. Matth. 27:43, Ps. 22:9. θέλειν en חָפֵץ

75. Kunnen wij de moeielijkheid die hier ligt voor ons denken voldoende oplossen?

Neen, want zij komt in den diepsten grond weer op het probleem van de toelating der zonde, is daarmeê identisch. En dit vraagstuk is bij ons beperkt inzicht in de wegen Gods voor geene oplossing vatbaar. Al wat wij doen kunnen is er tegen waken dat men de moeielijkheid niet op een ander punt zoeke dan waar zij ligt.

76. (Waar ligt dan eigenlijk de moeielijkheid?
Hierin, hoe God in zijn besluit dingen kan toelaten waardoor zijne zedelijke eigenschappen geschonden en gekrenkt worden.

77. (Wat moet aangaande deze moeielijkheid gezegd worden?
Wij moeten niet vergeten, dat in Gods zedelijke eigenschappen zelf er ééne begrepen is, die deze tijdelijke schennis en krenking weêr kan opheffen, n.l. zijne straffende gerechtigheid, zoodat als 't ware aan 't einde toch het evenwicht weêr hersteld wordt. Daarmeê is echter nog niet verklaard hoe het met de absolute heiligheid Gods overeenkomt, dat zij zelf eerst tot deze opheffing besluit, om zich dan weer te handhaven.

78. (Waarin mag de moeielijkheid niet gezocht worden?
Men mag niet wanen, dat God ons onrecht zou doen, wanneer hij zich op deze dubbele wijze tegenover ons gedraagt door besluit en bevel. Hier ligt geen zedelijk probleem, wat betreft de verhouding tusschen God en het schepsel. (Wanneer men hier zoo iets heeft meenen te vinden, zoo vloeit dit voort uit eene vermenschelijking Gods. Wanneer wij iemand iets voorschrijven zoo wordt van ons tevens geëischt, dat wij alles zullen doen, wat in ons vermogen is, om de vervulling van dien eisch te bevorderen.

Zoo wij dit niet doen, bezondigen wij ons tegen den broeder. Ditzelfde kan niet van God gezegd worden. Hij heeft geenerlei verplichting met zijn besluit tot de verwerkelijking van zijn bevel niet te ver, -ken verder dan het hem behaagt. En evenmin eischt zijne waar-achtigheid dat Hij hetzelfde besluite en bevele. In het bovenge-noemde geval zouden wij ons tegen den broeder niet slechts door liefdeloosheid maar ook door leugenachtigheid misgaan. Ook dit kan niet op God overgebracht worden.

79. Hoe is te oordeelen over het geval dat de Heere Hiskia laat profeteeren: Gij zult aan deze krankheid sterven, en hem toch weer geneest? De profetie was niet eene openbaring van Gods besluitende wil, die later zou veranderd zijn, maar eenvoudig eene mededeeling van het feit dat de krankheid uit haren aard doodelijk was. Hiskia werd door een wonder genezen. Gods besluitende wil was juist dat hij zou genezen worden. God spreekt menschelijke taal. Wanneer wij zeggen: Hij zal aan deze krankheid sterven bedoelen wij hetzelfde.

80. Hoe over het geval met Abraham te oordeelen waar hem eerst bevolen wordt Izaak te offeren en later dit bevel werd ingetrokken? Hier beveelt God iets wat Hij niet wil. Het groote probleem was echter juist hoe God besluiten kan wat Hij niet goedkeurt. Op zijn hoogst kan men dus in Abraham's geval een moeielijkheid vinden wat Gods waarachtigheid betreft. Hoe kan God tegen-over Abraham zeggen: Het is mijn wil dat gij uwen zoon offert, terwijl het zijn wil in werkelijkheid niet was. Men zal dit in dier voege moeten verstaan, dat God eigenlijk niet zeide tot Abraham: Het is mijn positieve wil dat het gebeure (= wil

des besluits), maar het is mijn u voorgeschreven wil des bevels d.w.z. ik eisch van u, dat gij u gebonden voelen zult het te doen.

81. Geven de oudere Theologen allen denzelfden omvang aan het begrip der heiligheid Gods?
Neen, er zijn er die al de zedelijke eigenschappen tot de heiligheid brengen, b.v. de liefde, genade, barmhartigheid enz.
Anderen identificeeren gerechtigheid en heiligheid b.v. Coccejus.

82. Is het noodig om het begrip der heiligheid zoowijd te nemen?
Neen, want schoon de heiligheid in het nauwste verband staat met de overige zedelijke eigenschappen, is zij toch daarmee niet te vereenzelvigen. Ook is het nauwe verband waarin deze eigenschappen tot elkander staan reeds voldoende daardoor aangegeven dat zij eigenschappen van den wil genoemd worden en dat Gods wil is voorgesteld als tot eerste object God-zelf hebbende en al het andere om zijns zelfs wil.

83. (Welk is het oorspronkelijk begrip der heiligheid?
De wortel קדשׁ beteekent oorspronkelijk „afgezonderd", „gescheiden zijn". God heet dus „de heilige" wijl hij geheel op zich-zelf staat en niets met Hem te vergelijken is. De metaphysische klove, die er tusschen Hem en het schepsel bestaat wordt dus door het begrip der heiligheid uitgedrukt. Eene zeer klare schriftuurplaats is I Sam. 2:2, „Er is niemand heilig gelijk de Heere, want er is niemand dan Gij, en er is geen rotsteen gelijk onze God." vgl. Ex. 15:11
I Sam. 6:20

84. Is het begrip der heiligheid daarmee uitgeput?

Neen dit blijkt reeds daaruit dat God ook van zijne heiligheid eene gelijkenis aan het schepsel mededeelen kan. Natuurlijk kan God nooit zijne eeuwigheid opgeven. Hieruit blijkt derhalve, dat het begrip gelijk het boven omschreven is eene aanvulling behoeft. Deze aanvulling moet in het volgende gezocht worden: God is heilig niet slechts in zoover als Hij de eeuwige is, maar ook in zoover als Hij in zijne handelingen met de schepselen alles voor zich opeischt en aan zijne bedoelingen ondergeschikt maakt, het afzondert, heiligt.

85. Hoe is nu dit tweede element in het heiligheidsbegrip van het eerste onderscheiden?

Doordien het de redelijke beteekenis der heiligheid Gods doet uitkomen. God is niet slechts onderscheiden van al hetgeen buiten Hem bestaat, maar hij kent ook zich-zelf en zoekt zich-zelf en bemint zich-zelf als het inbegrip van redelijke volmaaktheid. En uit deze bepaaldheid Gods tot zich-zelf vloeit het voort dat Hij ook het schepsel aan zich dienstbaar maakt, en voor zich afzondert. Heilig zijn wil voor het schepsel zeggen: „gewijd aan God."

86. Wat vloeit uit deze heiliging van het schepsel aan God voort?

Dat soms de schijn kan ontstaan alsof Gods heiligheid synoniem ware met zijne genade. Wanneer God een mensch of volk voor zich afzondert zoo neemt Hij het tevens in zijne bijzondere gunst op; op de heiliging volgt genade, want in het gewijd zijn aan God ligt de zaligheid des schepsels. Vgl. Ps. 103. Hosea 11:8 Ps. 22:4; 33:21 en den naam „Heilige Israels" in Jes. 43:14 en dergelijke plaatsen.

87. Hoe kunnen wij dan nu de heiligheid Gods omschrijven?

Als die eigenschap Gods waardoor Hij zich-zelf als het hoogste goed zoekt en bemint en als redelijke goedheid van het schepsel eischt, dat het Hem zal gewijd zijn.

88. Kan men met recht de liefde Gods de centrale eigenschap zijns wezens noemen, waaraan al de andere moeten gerangschikt worden?
Neen want alle eigenschappen zijn Gods wezen. Daarbij komt nog dat de Theologen, die van Godsliefde als de centrale eigenschap gewagen, dit doen op kosten van andere eigenschappen, b.v. de heiligheid alsof God niets dan louter zelf-opofferende liefde ware. De schrift leert ons dat er zulke liefde in Gods is, maar zij leert tevens, dat er meer is dan deze en dat ook zij nog ondergeschikt is aan de hoogste wet van het redelijk leven Gods; n.l. dat Hij in de eerste plaats zich-zelf wil en zich-zelf verheerlijkt.

89. Moet de eigenschap der liefde rationalistisch opgevat worden, als een inzicht in en goedkeuren van de voortreffelijke eigenschappen van het beminde voorwerp?
Neen de liefde draagt hare redelijke beteekenis in zich zelf en verliest die niet zelfs wanneer zij zich tot het meest onwaardige voorwerp uitstrekt, De schrift leert aan God zulk een liefde tot verlorene zondaars toe, die niets in zich-zelven hebben dat de goedkeuring en het welgevallen Gods kon opwekken.

90. Waardoor is de liefde Gods van zijne heiligheid onderscheiden?
Door de heiligheid wordt te kennen gegeven, dat God zich-zelf als het hoogste goed bemint. Dus de zelf-bepaaldheid Gods. Door de liefde daarentegen de richting van Gods welgevallen op hetgeen

buiten Hem ligt of ook van de toegenegenheid der drie Goddelijke Personen op elkaar.

91. Hoe heeft men uit de eigenschap der liefde een argument voor de Drieëenheid trachten te verkrijgen?

Men heeft er op gewezen, dat liefde een persoonlijk object vereischt, dat van den liefhebbende Persoon onderscheiden is. Dit is waar, maar men lette er op, dat men op deze wijze nog niet tot de gevolgtrekking komt: Er zijn juist drie personen in de Godheid.

92. Is bij de schepselen een eigenliefde geoorloofd gelijk die in Gods heiligheid gegeven is?

a). God kan en moet zich-zelf liefhebben als het hoogste goed. Het schepsel mag niet tot zich-zelf als het hoogste goed en laatste doel van zijn streven uitgaan. Absolute eigenliefde is ons verboden, ja, strikt genomen zelfs absolute liefde tot eenig ander schepsel, waar de eere Gods zou buiten blijven.

b). Toch kan men in een goeden zin van eigenliefde spreken. De plichten door welker vervulling wij God verheerlijken moeten zijn van verschillenden aard. Er zijn er onder die ons tot zelf-opoffering roepen, er zijn er ook onder die ons op zelf-behoud moeten doen bedacht wezen. Ondoordachte zelfopoffering kan tot zonde worden. Niemand mag zijn eigen vleesch haten. Matth. 22:39. Rom. 13:9. Gal. 5:14. Jac. 2:8.

93. In welke vormen openbaart zich Gods liefde tegenover de schepselen?

In a). Zijne goedheid. b). zijn genade. c). zijne goedertierenheid. d). Zijne barmhartigheid, of ontferming. e). Zijne lankmoedigheid.

94. Wat is Gods goedheid en hoe wordt zij soms genoemd?
Zij is: Zijne liefde jegens de persoonlijke en gevoelige schepselen in het algemeen en heet ook wel Amor Dei generalis = „algemeene liefde Gods".

95. Wat is de genade Gods?
De onverdiende liefde Gods tegenover zondige wezens, die onder het oordeel zijner gerechtigheid liggen.

96. Welke twee elementen liggen er in het begrip der genade?
a/. Dat zij onverdiend is. In zekeren zin kan men van alle gunstbewijs Gods zeggen, dat het onverdiend is. Wijl echter door de aanwezigheid der zonde bijzonder uitkomt dat het schepsel geene aanspraken heeft, zoo heet genade in engeren zin, gunst tegenover zondaren, d.w.z. gunst zoo groot dat zij zelfs de hinderpalen der zonde en der gerechtigheid te boven komt.
b/. Hierbij sluit zich het tweede natuurlijk aan n.l. dat Gods liefde wanneer zij op zondaren inwerkt een alleen-werkend beginsel is. Wanneer Gods liefde tot zondaren in haar oorsprong ongehouden en vrij bewogen is, zoo moet zij in hare uitwerking souverein Goddelijk zijn d.w.z. een ondeelbaar Godswerk. Voor het eerste element vgl. Rom. 4:4 16; voor het tweede 2 Cor. 12:9
Eph. 4:7.

97. Hoe heet de genade in het Hebreeuwsch en Grieksch?
Het Hebreeuwsche woord is חֵן het Grieksche χάρις.

98. Wat is Gods goedertierenheid?
De liefde Gods, in zooverre zij als eene bijzondere zachtheid der

zondaar tot bekeering zacht te leiden. Zij heet חֶסֶד Num. 14:19, Ps. 31:17; τὸ χρηστόν, ἡ χρηστότης, πραΰτης, ἐπιείκια Rom. 2:4, II Cor. 10:1.

99. Wat is Gods ontferming of barmhartigheid?
Gods liefde en zijn medelijden met zondaren als ellendigen beschouwd. Zij heet רַחֲמִים, οἰκτιρμός, ἔλεος, σπλαγχνα. De barmhartigheid vloeit uit Gods vrije voor-afgaande liefde voort. Vgl. Eph. 2:4,5, "rijk in barmhartigheid ten wille van zijne groote liefde, waarmede Hij ons liefgehad heeft."

100. Wat is Gods lankmoedigheid?
Gods liefde tot strafwaardigen, zich toonende in het uitstellen der straf en het roepen tot bekeering. Zij heet אֶרֶךְ אַפַּיִם of אֶרֶךְ רוּחַ, μακροθυμία Ps. 103:8, II Pet. 3:15.

101. Hoe is Gods Gerechtigheid te omschrijven?
Als de natuurlijke aandrang zijns wezens om zich tegenover iedere krenking zijner heiligheid te handhaven niet alleen, maar ook om in ieder opzicht te toonen, dat Hij de heilige is. Ps. 7:12, Hand. 17:31.

102. Welke is het onderscheid tusschen de heiligheid Gods en zijn gerechtigheid?
Deze twee eigenschappen zijn ten nauwste aan elkaâr verbonden, maar toch niet met elkaâr te vereenzelvigen. Het onderscheid is hoofdzakelijk tweeledig:
a/. Heiligheid noemen wij de zedelijke goedheid Gods zooals Hij die

in zich-zelven begrijpt, zonder dat wij die opvatten als naar buiten tredend. Gerechtigheid daarentegen is juist die eigenschap van Gods wezen, die Hem dringt zijne heiligheid tot eene macht buiten zich te maken.

b). Heiligheid is, zooals wij hebben opgemerkt, de bepaaldheid Gods tot zich-zelf. Zij is als 't ware eene centripetale eigenschap, waardoor God zich naar zich-zelven, naar het centrum zijns wezens beweegt. De gerechtigheid daarentegen is meer eene centrifugale eigenschap, waardoor God van zich afwerkt, al geschiedt dit dan ook tot openbaring en handhaving zijner heiligheid.

103. Wat vloeit uit deze gerechtigheid Gods voort?
Dat ieder redelijk schepsel tot een openbaringsmiddel van de gerechtigheid Gods dienen moet en dus eene zekere waarde voor God vertegenwoordigt. Zoo komt het dat de gerechtigheid Gods tegenover den mensch en de gerechtigheid des menschen tegenover God met één en hetzelfde woord kunnen genoemd worden. Beide loopen parallel. Vgl. Rom. 1:17; 3:21,22; 5:17,21; 8:10, enz. Op al deze plaatsen wordt de gerechtigheid Gods als een praedicaat gebruikt, dat den mensch kan toegerekend worden. De gerechtigheid Gods bestaat voor den mensch hierin, dat hij aan de eischen voldoet, die God hem stelt, en stellen moet.

104. Waarom is dus de gerechtigheid van zulk groot gewicht voor het godsdienstig leven?
Omdat zij juist die eigenschap Gods is, die het scherpst de afhankelijkheid des schepsels van God doet uitkomen, voorzoover

zij dit laatste tot een middel der doorvoering van het recht Gods maakt, vandaar de afkeer die iedere eenzijdig-ethische opvatting der religie van dit begrip der gerechtigheid heeft. Wanneer men God en mensch gelijkrechtigd naast elkaar plaatst, kan er van gerechtigheid Gods geen sprake meer zijn. En zoodra een diep-Godsdienstig leven ontwaakt komt er ook weer een hongeren en dorsten naar de gerechtigheid Gods.

105. Staat het aan Gods willekeur of Hij gerechtigheid oefenen zal dan niet?
Neen dit is een beweren van de Scholastieken der Middeleeuwen, de Socinianen en Remonstranten dat door de schrift weersproken wordt.

106. Is het noodig voor Gods gerechtigheid het goede te beloonen?
Neen de schrift leert dat elk loon niet ex condigno, uit waardigheid, of ex congruo, naar evenredigheid is, maar alleen ex pacto, uit eene vrije overeenkomst door God met het schepsel gesloten. Natuurlijk wanneer Gods genade eens dezen vorm heeft gekozen, dat Hij zijne goedkeuring van het goede door loon wil openbaren, zoo eischt de gerechtigheid, dat Hij ook deze belofte gestand doe. Overigens: zoo wij alles gedaan hebben wat wij schuldig waren te doen, zijn wij nog onnutte dienstknechten.

107. Welke afwijkende opvattingen der gerechtigheid staan naast de hier ontwikkelde?
1). Die welke berust op de verbeterings theorie. De gerechtigheid zou dan de vorm zijn, die Gods liefde aanneemt tegenover den overtreder, wanneer zij hem verbeteren wil. Deze theorie wordt

gevonden bij Pelagianen, Socinianen en Universalisten.
2/. Die welke berust op de afschrikkings theorie. De gerechtigheid is dan de vorm, die Gods liefde aanneemt, wanneer zij door het schaden van den overtreder, de overige menschen van de mis- daad zoekt af te schrikken. Dit is de theorie van de meeste juristen, van Clemens Alexandrinus, Tertullianus, Origenes, Leibnitz, Grotius. Deze allen maken de schrik nog dienstbaar aan de bevordering van het zedelijk-goede als een doel in zich-zelf, er zijn er echter ook die het zedelijk-goed zelf utilitarisch opvatten en dus de schrik een hulpmiddel tot bevordering der gelukzaligheid maken.

108. (Wat is tegen de verbeterings theorie in te brengen?
a/. Er is tweeërlei soort van lijden, straflijden en kastijden. Slechts het laatste kan als verbeterings-middel gelden en de schrift onderscheidt het klaar van het eerste. De voor- stander dezer theorie moet dus aantoonen, dat alle lijden het karakter der kastijding bezit. Dit kan hij niet, want de schrift leert, dat wij eerst kinderen Gods worden, wanneer wij door borgtochtelijk straflijden gerechtvaardigd zijn. Gal. 4:4.5.
b/. In vele gevallen heft de strafoefening alle mogelijkheid van verbetering van den overtreder op. Deze theorie heeft geene plaats voor de doodstraf, het jus talionis, dat door de schrift gewettigd wordt.
c/. Zelfs waar dit niet het geval is, kan men niet bewezen dat physisch leed uit zich-zelf de strekking heeft om iemand te verbeteren. Het heeft even zoo dikwijls verhar- ding ten gevolge. De straf verbetert slechts wanneer gevoeld

wordt, hoe zij verdiend is, maar dit veronderstelt, dat er gerechtigheid geoefend wordt naar verdienste en niet slechts tot verbetering. D.w.z. de verbeteringstheorie kan zich slechts met behulp van de onze handhaven.

d/. De Theorie heeft eene oppervlakkige beschouwing van het physisch kwaad, de pijn. Dat deze eene weldadige zijde heeft is waar. Maar God zou hetzelfde doel, dat hij nu door de pijn bereikt, evenzoowel op andere wijze hebben kunnen bereiken, als er geen pijn geweest was, ja zoo wij ons de straf der zonde wegdenken, ware alle pijn als bekeeringsmiddel overbodig geweest. God gebruikt dus een middel tot bekeering dat ellende meêbrengt, zonder dat Hij zulks behoeft te doen. Dit is wreedheid in God.

e/. Het algemeene bewustzijn der menschen zegt dat het kwaad moet gestraft worden, afgedacht van alle gevolgen. Het gerechtigheidsgevoel is veel meer in gevaar tot bloeddorst te ontaarden dan in een weekelijke philanthropie. Dit teekent ons zijne oorspronkelijke beteekenis.

109. Wat is tegen de afschrikkings-theorie in te brengen?

a/. Zij maakt den éénen mensch in zijn geheel een middel voor den andere, althans wanneer zij aan het goed recht van de doodstraf of van levenslange opsluiting wil vasthouden. Dit kan echter niet, want afgedacht van God heeft ieder mensch een beteekenis in zich-zelf, die niet veroorlooft hem tot een bloot middel te verlagen.

b/. Zij laat in de personen, die gestraft worden juist dat verloren gaan wat zij in de overige aankweeken wil, n.l. de gehoor-

zaamheid aan de wet. De theorie leidt er toe, dat men zich een quantitatief begrip van deugd vormt. Het is om de grootst-mogelijke deugdzaamheid van het grootst-mogelijk aantal te doen en daaraan worden sommigen opgeofferd.

c/. Ook deze theorie berust in werkelijkheid op de forensische. Eerst wanneer de straffen van zondaren verdiend en rechtmatig zijn zullen zij werkelijk een reformeerenden invloed uitoefenen. Leiden zij er slechts toe, dat het kwaad gelaten wordt uit vrees voor blinde straf zoo bevorderen zij niet de ware zedelijkheid. De theorie moet zich dus, om staande te kunnen blijven, aansluiten bij de opvatting, dat de deugd slechts waarde heeft in zoover zij het geluk der menschen bevordert. M.a.w. zij is eudaemonistisch van aard. Dan is zij echter met het Eudaemonisme geoordeeld.

110. Moet de strafoefening als eene zuiver-commercieele transactie worden opgevat?

Neen ook dat mag niet. Er is velerlei onderscheid tusschen het betalen eener geldschuld en dat eener strafschuld, gelijk bij de leer der voldoening zal worden aangetoond. Straf is herstelling der verhouding, van den stand, van de relatie des zondaars tegenover God, niet het terugnemen van iets, dat eerst aan God ont-trokken was.

111. Wat is het Pantheistisch en Philosophisch begrip der gerechtigheid Gods?

Gerechtigheid is op dit standpunt bloot een term om uit te drukken dat in den onpersoonlijken grond des heelals ook eene oorzaak daarvoor liggen moet, dat zonde en ellende aan elkaar geschakeld verschijnen.

112. Zeyn er ook die een middenstandpunt tusschen het Pantheistische en ons gevoelen innemen?

Ja sommigen geven toe dat God persoonlijk is, maar beperken toch de straf der zonde tot hare natuurlijke gevolgen. Hieruit zou dan echter het ongerijmde voortvloeien, dat een redelijk-teergevoelig wezen het zwaarst, en verhard zondaar het lichtst gestraft werd.

113. Hoe kunt gij bewijzen dat onze opvatting der gerechtigheid Gods de juiste is?

1/. Aan ieder mensch is zulk een recht gevoel ingeschapen.

2/. De geestelijke ervaring van de wedergeborenen geeft er getuigenis aan. Zij vallen allen voor God in het recht, gelijk men dit noemt.

3/. Het gerechtigheids-besef is geen product van evolutie, maar een natuurlijk iets. Het heeft reeds in de oudste talen een naam. De riten en ceremoniën van alle godsdiensten geven er getuigenis aan.

4/. De heiligheid Gods eischt het bestaan van zulk eene gerechtigheid. Zij wordt overal in de schrift onder het symbool des vuurs voorgesteld. D.w.z. zij moet gloeien en naar buiten werken.

5/. Het is onmogelijk de begrippen „moeten" en „plicht" in hunne volle kracht te handhaven, wanneer zij niet het begrip „straf" hebben om op te steunen.

6/. De leer der voldoening en der rechtvaardigmaking, zooals de schrift die ontwikkelt berust geheel en al op deze eigenschap der goddelijke gerechtigheid.

114. Hoe verdeelen de Theologen nader de gerechtigheid Gods?

1/. Justitia dominica of „gerechtigheid der regeering". Zij duidt aan dat God in zijn wereldbestuur een getrouwe uitdrukking geeft van de rechtheid zijns wezens. Zij omschrijft de

verhouding Gods tegenover de zonde als eerst <u>ontstaande</u>, als eene verhouding die recht <u>is</u>.

z). Justitia judicialis of „rechterlijke gerechtigheid". Zij duidt aan dat God in zijn oordeel over de redelijke wezens recht spreekt en teekent derhalve zijn verhouding tegenover de zonde als <u>gegeven feit</u>, als eene die recht <u>doet</u>.

115. Wat ligt in Gods „regeerende gerechtigheid" opgesloten?

a). Dat Hij van alle medewerking in het ontstaan des kwaads als zoodanig is vrij te pleiten! Gods werkzaamheid ten opzichte van het kwade is slechts eene toelatende.

b). Wanneer God het kwaad nochtans toelaat en het niet buiten zijn besluit om ontstaat, zoo schijnt het alsof zonder de aanwezigheid van de zonde, de majesteit der wet nooit zoo diepen indruk op de menschen zou gemaakt hebben als nu het geval is.

c). Hetzelfde geldt van Gods liefde. Zij komt slechts ten volle in hare grootheid uit, nu zij beproefd is en heeft gezegepraald in de vreezelijkste aller krisissen, de krisis der zonde.

d). Wij mogen niet zoover gaan van te beweren dat het contrast tusschen goed en kwaad een noodzakelijke factor in de goddelijke oeconomie is.

116. Hoe splitst gij verder de „rechterlijke gerechtigheid" Gods?

In: a). <u>Wetgevende</u> gerechtigheid, die zich uitspreekt tegenover de zonde en het goede als bloot toekomstig of mogelijk.

b). <u>Uitvoerende</u> gerechtigheid, die zich uitspreekt tegenover de zonde en het goede als werkelijk aanwezig, en wel:

a). als straffende of wrekende gerechtigheid;

b). Als beloonende gerechtigheid.
Men mag echter niet zeggen dat belooning evenals straf eene noodzakelijke openbaringsvorm der goddelijke gerechtigheid is.

117. Welke bewijsplaatsen kunt gij voor de gerechtigheid bijbrengen?
Ex. 22:5,6; Rom. 2:6 seq.

118. Wat brengt men al tot de eigenschap der goddelijke waarachtigheid?
1). De metaphysische waarachtigheid, hierin bestaande, dat God met zijn eigen begrip overeenstemt, en dus tegenover de afgoden de eenig ware God is. Jer. 10:11.
2). De ethische waarachtigheid Gods, hierin bestaande, dat God zich openbaart zooals Hij metterdaad is.
3). De logische waarachtigheid, hierin bestaande dat God de begrippen die wij volgens de inrichting van ons kenvermogen noodzakelijk van de dingen moeten vormen, doet overeenstemmen met de werkelijkheid. Vgl. Num. 23:19. Titus 1:12,13.

119. Is er in God gevoel, affect?
Niet in den zin van eene heftige voorbijgaande beweging des gevoels, iets passiefs, waarbij de wil op den achtergrond treedt. (vgl. den naam affectus van afficere, „aangedaan worden"). Wel echter in den zin van eene innerlijke-goddelijke voldoening, die de energieke uiting van zijnen wil en zijne macht en zijn verstand begeleidt.

120. Wat wordt b.v. met Gods toorn bedoeld?

Niet eene plotselinge opwelling van den hartstocht, maar eene even sterke, doch bestendige en rationeele aandrang van Gods heiligen wil, als bij ons menschen slechts wil eene plotselinge opwelling des gevoels mogelijk is. — In het N. T. beteekent Gods toorn dikwijls: het besluit Gods om in den dag des gerichts diegenen te straffen, die onbekeerlijk zijn gebleven. — θυμός is de stemming des toorns in God. ὀργή hare actieve uitwerking buiten God.

121. Wat is de <u>ijver</u> Gods?
De jaloerschheid der liefde Gods in betrekking tot zijn bondsvolk dat Hem ontrouw is. Ex. 20:5.

122. Wat is het <u>berouw</u> Gods?
Daardoor wordt anthropopathisch aangeduid, dat Hem de afwijking des menschen van zijne bestemming in al hare scherpte der tegenstelling voor oogen staat. Num. 23:19. Gen. 6:6.

123. Wat is Gods <u>macht</u>?
Het vermogen om aan zijnen wil werking naar buiten te verschaffen. Als <u>almacht</u> is zij het vermogen om alles te bewerken wat niet met Gods eigen wezen strijdt.

124. Is Gods macht door de werkelijkheid van het zijnde begrensd?
Neen, dit zou eene Pantheistische gedachte zijn. God vermag meer dan Hij werkelijk doet.

125. Is Gods macht hetzelfde als zijn wil?

Neen, althans niet wanneer wil Gods welbehagen of zijn besluit beteekent. Wel daarentegen wanneer men wil neemt als wilsuiting. (niet <u>voluntas</u>, maar <u>volitio</u>).

126. (Welke zijn de voorwerpen van Gods macht?
1/. God-zelf, in zoover Hij zijn eigen wezen beheerscht.
2/. Al het mogelijke, in zoover God het zou kunnen verwerkelijken.
3/. Al het werkelijke, in zoover het metterdaad verwerkelijkt wordt.

127. (Wat is het onderscheid tusschen macht en kracht?
(Wij hebben hier het woord macht genomen in den zin die doorgaans „kracht" heeft d.w.z. als vermogen om te werken. In de pasgenoemde tegenstelling echter beteekent macht doorgaans „gezag", „bevoegdheid", „recht om te handelen", „souvereiniteit". Dit is echter meer eene relatie Gods tot het schepsel, dan eene eigenschap Gods zelf.

128. Hoe noemt men ter onderscheiding de macht Gods die zich omtrent het mogelijke en die zich omtrent het werkelijke beweegt?
1/. De noodzakelijke macht „(Potentia Necessaria)".
2/. De vrije macht. (Potentia libra).

129. (Welke andere onderscheiding maken de Theologen nog ten opzichte der macht Gods?
Die tusschen: 1/. <u>Absolute</u> macht, d.w.z. dat vermogen waar, door God in den wereldloop rechtstreeks ingrijpt, zonder zich van tweede oorzaken te bedienen.
2/. <u>Geordineerde</u> macht, d.w.z. dat vermogen Gods hetwelke

werkt op de eenmaal vastgestelde wijze der natuurlijke oorzaken. De Pantheïstische philosophie verwerpt natuurlijk ook deze onderscheiding. Zij wil van niets dan van potentia ordinata weten.

130. Is het eene juiste uitdrukking te zeggen, dat God het onmogelijke niet kan?
Neen want het onmogelijke kan niet bestaan, ten deele zelfs niet in begrip en is dus voorzoover het logisch-onmogelijk is geen object. De eeuwige rede-waarheden zijn juist eeuwig wijl zij waar zijn voor het denken Gods. Wat tegen deze strijdt, strijdt dus tegen het wezen Gods zelf. God kan zich-zelf niet verloochenen. Niet de volstrekte indifferentie, die ook boven zich-zelf verheven is, is het ideaal der macht, maar de door zich-zelf bepaalde redelijke en rationeele vrijheid.

131. (Welke bewijsplaatsen kunt gij voor Gods macht bijbrengen?
Gen. 17:1. Jer. 32:17. Matth. 19:26.

132. (Wat is Gods gelukzaligheid?
Het innerlijk gevoel zijner volmaaktheid en zijner heerlijkheid. Zij heet μακάριος als de gelukzalige.

133. (Wat is daarentegen Gods heerlijkheid?
De openbaring der volmaaktheden Gods naar buiten als een lichtglans. In het Hebreeuwsch הוד כָּבוֹד הוד, in het Grieksch δοξα. I Tim. 1:11; 6:15,16.
Psalm 24:8.

§ 3. De Drieëenheid.

1. Waarom moeten wij in het O. T. geen stringente bewijzen voor de Drieëenheid zoeken?

a). Omdat de O. T. openbaring niet voltooid maar slechts voorbereidend was. Het volmaakte komt eerst aan het einde.

b). Onder de O. T. bedeeling moest het begrip der éénheid Gods tegenover alle polytheistische neigingen diep in Israels bewustzijn worden ingedrukt.

c). Wij moeten ons niet voorstellen dat de O. T. heiligen alles in het O. T. hebben kunnen lezen, wat wij er in lezen bij het licht van het Nieuwe. Toch is wat wij er in lezen wel de bedoeling van den H. Geest, want deze heeft de schrift des O. T. niet slechts voor toen, maar ook voor nu laten schrijven.

2. Welke sporen van de leer der Drieëenheid kunnen wij nochtans in het O. T. ontdekken?

1/. De onderscheiding tusschen de namen Elohim en Jahveh. Elohim is God, zooals Hij beide onder Israel en de Heidenen werkt door schepping en onderhouding. Jahveh is God, zooals Hij zich door theokratische leiding en openbaring doet kennen. Vgl. Gen. 1:1 met 2:4. Waar God zich openbaart draagt Hij dus een' anderen naam, d.w.z. men kent Hem daar niet slechts meer dan elders, maar ook als een' andere.

2/. De Pluralis-vorm van den naam Elohim (Vgl. Eloah). In dezen vorm hebben velen sinds Petrus Lombardus een bewijs voor de Drieëenheid gevonden. Zoo b.v. Luther, maar niet Calvijn. Elohim wordt echter van Vader en Zoon gebruikt. Vgl. Ps. 45:8. De naam komt ook van menschen en afgoden voor. Ex. 22:8, I Sam. 28:13.

De Pluralis is intensief te verstaan als in „hemelen", „wateren" extensief. Hij wijst op de onuitputtelijke volheid Gods, is dus een Pluralis Majestatis in den dieperen zin van het woord.

3). Het begrip van den „Engel des Heeren" מַלְאַךְ יהוה

Hieromtrent zijn de volgende hypothesen:

a). De Engel des Heeren is een eindige geest, een geschapen Engel. Zoo Augustinus, Hieronymus en in den nieuweren tijd Kurtz en Delitzsch. Deze Engel, zegt men, kan spreken alsof hij God was, wijl de bode ex persona zijns zenders spreekt, zich met dezen vereenzelvigt. Hoe zou echter zulk een bode goddelijke eer voor zijn zender kunnen in ont„vangst nemen? Richt. 6:11, 18, 22, 23.

b). De Engel des Heeren, is de Logos, de tweede Persoon der Drie„eenheid. Zoo Irenaeus, Tertullianus, en in den lateren tijd, Luthersche en Gereformeerde Dogmatici. (Calvijn weifelt op sommige plaatsen, doch schijnt (a). te kiezen). Hengstenberg. Sommigen nemen aan dat de Logos zich met een geschapen wezen persoonlijk verbonden heeft voor een tijd.

c). De Engel des Heeren is niet een persoon, maar slechts een onpersoonlijke verschijning Gods, een oogenblikkelijk ingaan van God in de sfeer van het zichtbare. מַלְאַךְ wordt als een abstract zelfst. nw. opgevat.

Wij aanvaarden de opvatting onder (b)., dewijl zij alleen recht laat wedervaren aan alle gegevens. Daarbij merken wij echter ook:

(1). Zij wien deze verschijning van den Engel des Heeren te beurt viel hebben geen klaar en onderscheiden begrip van de leer der Drieëenheid gehad.

(2). De Engel de Bode was ongeschapen, de eeuwige Logos,

maar de zichtbare gestalte, waarin Hij zich openbaarde was geschapen, en de Logos was daarmee niet persoonlijk vereenigd, gelijk met de later-aangenomen menschelijke natuur.
De gronden voor onze opvatting zijn de volgende:
(1). De Engel spreekt met Gods authoriteit. Gen. 31:11-13.
(2). Hij wordt als God aangesproken. Gen. 16:13.
(3). Hij doet goddelijke werken. Ex. 23:20.
(4). Hij heeft goddelijke eigenschappen. Gen. 16:8.
(5). Hij laat zich goddelijke eer bewijzen. Joz. 5:14.
(6). Hij wordt van een geschapen Engel onderscheiden. Ex. 33, waar de Engel des aangezichts van een gewonen Engel onderscheiden wordt. Jes. 63:9. Deut. 4:37.
(7). Zijn naam wisselt met den naam Elohim af. Zach. 12:8.
4). Het begrip van de Chokma חָכְמָה „de wijsheid", zooals dat optreedt in Spreuk. 8:22 seq. Job 28:12 seq. De wijsheid is hier verpersoonlijkt, zoodat zij voor God-zelf objectief wordt, en toch in de nauwste betrekking tot Hem staat. Zij is het beeld zijner gedachte, de volkomen afdruk van zijn inwendig bestaan, tegelijk in Hem en buiten Hem. In den Proloog van het Johannes-Evangelie worden dergelijke dingen van den Logos gezegd.
5). Ook aan het woord-Gods worden in het O. T. Goddelijke eigenschappen toegeschreven. b.v. Ps. 33:4. Jes. 40:8. Ps. 119:105.
6). De leer van den Geest Gods in het O. T. De Geest is het beginsel van het natuurlijk, verstandelijk, redelijk leven der wereld en vertegenwoordigt dus de zelfbewuste immanentie Gods. Ook is Hij de Geest der Openbaring. Eindelijk ook de Geest die woont bij den enkele geloovige. Vgl. Ps. 51:13, 143:10. Als objectief tegenover God staand persoon treedt

de Geest op. Jes. 63:10; 48:16.

7/. De plaatsen des O. T. in welke God van zich-zelven in den Pluralis spreekt. De kerk heeft daarvan steeds eene trinitaire opvatting gehad. Afwijkende gevoelens zijn:

a/. Het is een Pluralis Majestaticus gelijk Oostersche heerschers van zich gebruiken. Hiervoor zijn geen antecedenten in de schrift. Slechts betrekkelijk laat treedt zoo iets op. Gen. 20:15. vgl. met Ezra 6:8.

b/. Het is een Pluralis Communicativus waardoor God zich met de Engelen saamvoegt. Vgl. Jes. 6:8. Aldus Philo, en ook de nieuwere Delitzsch. Men kan echter in Gen. 1:26 den Engelen geen werkzaam aandeel in de schepping toekennen.

c/. Het is een Pluralis der zelf-opwekking, waarin het subject zich-zelf als object beschouwt en aanspreekt, zoodat de schijn eener veelheid ontstaat. Zoo Hitzig, Oubewegen. vgl. Gen. 2:18. Ps. 12:5.

8/. De plaatsen des O. T. waar meer dan één persoon uitdrukkelijk worden genoemd. Ps. 45:8; 110:8. Dat de eerste plaats aldus moet verstaan worden blijkt uit Hebr. 1:9.

9/. De plaatsen waar zelfs van drie personen sprake is. Num. 6:24,26. vgl. met II Cor. 13:13. Ps. 33:6, Jes. 61:1; 63:9,10.

3. Op welke wijze moet het bewijs voor de Drieëenheid uit het N. T. gevoerd worden?

Men zal moeten bewijzen:

1/. Dat er één God is.

2/. Dat nochtans drie onderscheiden Personen respectievelijk geheeten Vader, Zoon, H. Geest, God genoemd en

als God beschouwd worden.
3/. Dat hier derhalve éénheid in drieheid en drieheid in éénheid is.

4. In welke teksten des N.T. is van drie personen naast elkaâr sprake?
In Luk. 1:35; 3:21,22, Matth. 28:19. II Cor. 13:13, I Cor. 12:4-6, I Petri 1:2. Vooral ook in Capp. 14-16 van het Evangelie van Johannes draagt het onderwijs des Heeren een trinitarisch karakter.

5. Op welke twee stukken komt het bij de bewijsvoering voornamelijk aan?
Op de Godheid des Zoons en de Persoonlijkheid des H. Geestes. De Persoonlijkheid des Zoons en de Godheid des H. Geestes staan daarentegen zoo vast, dat bewijsvoering schier overbodig is.

6. Wordt ons eigens in het N.T. eene uitgewerkte leer der Drieëenheid geboden?
Neen gelijk bij andere Dogma's was het ook hier aan de kerk onder leiding van den H. Geest overgelaten de gegevens door de schrift heen verspreid bijeen te verzamelen en aldus het dogma langzaam en in contrast tot allerlei dwaling te formuleeren.

7. Bij wien komt de naam „Triniteit" het eerst voor?
In zijn Latijnschen vorm het eerst bij Tertullianus, die spreekt van eene „Trinitas unius Divinitatis". Vóór hem waren echter reeds verwante termen in het Grieksch gebruikt. Theophilus, Bisschop van Antiochië in Syrië, had gesproken

van ἡ τρίας τοῦ θεοῦ. Dit was in de laatste helft des tweede eeuw na Christus.

8. (Wie hebben in de Grieksche kerk het meest bijgedragen tot de dogmatische ontwikkeling van de leer der Drieëenheid? Apollinaris van Laodicea, die in zijne Christologie echter kettersch was, en de groote Cappadociërs.

9. (Wie heeft in het westen daartoe het meest bijgedragen? Tertullianus. Bij hem was echter nog veel onduidelijks. Hij liet Zoon en Geest slechts ten behoeve der schepping van den Vader uitgaan. Zij hebben niet de geheele substantie der Godheid, maar zijn „deelen" „portiones" aan den Vader ondergeschikt, enz.

10. (Wat ligt tusschen Tertullianus en de Cappadociërs? De officieele voorstelling der kerkleer te Nicea en Constanti-nopel. Het symbool aldaar aangenomen, wordt ook door onze belijdenis, artikel 9, aanvaard, en is derhalve bindend voor ons als formuleering van het leerstuk der Drieëenheid.

11. Hoe luidt dit Symbool?
Zooals het oorspronkelijk te Nicea aangenomen is (afgezien van de latere wijzigingen) luidt het:
„Wij gelooven in éénen God, den Almachtigen Vader, de schepper
„schepper van alle zienlijke en onzienlijke dingen.
„En in éénen Heere Jezus Christus, de Zoon Gods, als Eénge-
„borene gegenereerd uit den Vader, dat is uit het wezen des
„Vaders, God uit God, Licht uit Licht, waarachtig God uit

„waarachtig God, geboren niet geschapen, eenswezens (Homoousios)
„met den Vader. Door wien alle dingen gemaakt zijn, zoowel die
„in den hemel als die op de aarde zijn. Die terwille van ons
„menschen en terwille van onze behoudenis is neergekomen
„en vleesch geworden, en mensch geworden en geleden heeft,
„en ten derden dage is opgestaan, en opgevaren in den hemel
„en die zal komen om te oordeelen levenden en dooden."
„En in den Heiligen Geest."
„Hen daarentegen die zeggen: „Er was een tijd, dat Hij niet
„was" en vóór Hij gegenereerd werd was Hij niet", en dat Hij
„niet is geworden, of dat Hij uit eene andere substantie of
„wezen bestaat [of geschapen is], of dat de Zoon Gods veran„
„derlijk of wijzigbaar is, — deze vervloekt de Katholieke
„[en Apostolische] kerk."

12. In welke stellingen kunt gij de orthodoxe leer der Drieëenheid weergeven?

1/. Er is slechts één Goddelijk wezen. De schrift spreekt zich beslist uit tegenover alle Polytheisme, Deut. 6:4, Jes. 44:6, Jacob. 2:19.

2/. In dezen éénen God zijn er drie bestaanswijzen, die wij met den naam Persoon noemen, en die ieder deze eenige waarachtige God zijn. In de schrift heeten deze drie Perso„nen, Vader, Zoon, en H. Geest.

3/. Deze drie Personen zijn, schoon te samen de eenige waar„achtige God, toch in zoover van elkaar onderscheiden, dat zij objectieve verhoudingen tegenover elkaar aannemen, elkaar toespreken, liefhebben, op elkaar inwerken kunnen.

4/. Schoon deze drie Personen een en hetzelfde goddelijke wezen bezitten leert nochtans de Schrift dat wat hun persoonlijk bestaan aangaat, de Vader de eerste is, de Zoon de tweede, de H. Geest de derde. Dat de Zoon van den Vader is, de Geest van den Vader en den Zoon. En dat in de werken naar buiten zich deze orde van personeel bestaan spiegelt, overmits de Vader den Zoon zendt, en de Vader en de Zoon den Geest zenden, de Vader door den Zoon werkt, en Vader en Zoon door den Geest werken. Er is dus een subordinatie wat de personeele manier van bestaan en manier van werken betreft, maar geen subordinatie wat het bezit des éénen Goddelijken Wezens aanbelangt.

5/. Het Goddelijke wezen is niet onder de drie personen verdeeld, zoodat zij elk één derde zouden bezitten. Evenmin is het eene nieuwe zelfstandigheid naast de drie personen. Eindelijk is het ook niet eene abstractie van ons denken in nominalistischen zin. Maar op eene manier waarvoor alle verdere analogie ontbreekt, heeft elk dezer Personen het geheele Goddelijke wezen.

13. Op welke twee punten is de overeenstemming van de Niceensche geloofsbelijdenis met de pas gegeven omschrijving betwijfeld geworden?

1/. Men heeft getwijfeld of de Niceensche Vaders met het gebruik van het woord Homoousios wel hebben bedoeld, dat de Zoon eenswezens, d.w.z. van één en hetzelfde wezen met den Vader is. Herhaaldelijk ook in den nieuweren tijd is de bewering gegeven dat „homoousios" niet meer zegt dan

„gelijksoortig". Dat deze twijfelingen ongegrond zijn blijkt uit het volgende:

a). Indien de Niceensche Vaders niet meer hadden bedoeld dan dat de Zoon <u>gelijk</u>wezens met den Vader is, zoo hadden zij het Ariaansche „Homoiousios" niet behoeven te verwerpen. Dit toch beteekent juist „gelijksoortig". Toch verwerpen zij het.

b). De belijdenis van Nicaea zegt uitdrukkelijk: de Zoon is gegenereed uit het wezen des Vaders.

c). Indien er niets meer dan soortgelijkheid is, en de Zoon toch God is, zoo vervalt men tot Tertheisme d.i. tot drie-goden-dom.

2). Men heeft het zoo voorgesteld alsof de Niceensche belijdenis den Zoon niet slechts zijn personeel bestaan, maar ook zijne Godheid van den Vader liet ontvangen. Metterdaad zijn er uitdrukkingen in die zich zoo laten verklaren. „Uit het wezen des Vaders gegenereerd, God uit God, Licht uit Licht". Men moet toegeven dat de opstellers der belijdenis op dit punt nog niet tot volkomen helderheid waren gekomen. Reeds de Cappadociers gebruikten de voorzichtigere en juistere omschrijving „<u>binnen</u> het goddelijk wezen" gegenereerd en gespireerd. Aan Augustinus komt de eer toe, dat hij, op grond der Schrift dit element van ondergeschiktheid wat het wezen betreft, geheel uit de leer der Drieeenheid heeft verwijderd. Het was een gevaarlijk element.

14. Geef eene omschrijving van de voornaamste termen die door de Theologen in hunne leer van de Drieeenheid zijn gebruikt geworden en nog gebruikt worden.

1/. (Wij hebben eerst de woorden Ousia en Hypostasis (οὐσία en ὑπόστασις). De Ousia is het zijn Gods in het afgetrokkene, dat aan de drie personen gemeen is. De Hypostasis daarentegen beteekent de persoonlijke bestaanswijze van dit wezen, wat wij persoon noemen.

Beide deze namen stammen uit de Grieksche philosophie. Ousia is Platonisch, Hypostasis is Stoicijnsch. Het laatste beteekent oorspronkelijk „zelfstandigheid" en kon dus door de Theologen een tijd lang gebruikt worden om hetzelfde als Ousia uit te drukken. Later kreeg het meer den zin van persoon. Maar niet opeens. Aldus ontstond groote verwarring, want men kon nu tegelijk de bewering hooren, dat er één Hypostase, en dat er drie Hypostasen in de Godheid waren.

2/. Een ander Grieksch woord is Physis „Natuur". Ook daarmee werd het wezen Gods aangeduid in onderscheiding van de personen. Toch zijn Physis en Ousia niet hetzelfde. Ousia is het zijn Gods in het afgetrokkene, Physis is het inbegrip der eigenschappen aan Vader, Zoon en H. Geest, d.w.z. aan het goddelijke wezen eigen. De eigenschappen toch zijn onafscheidelijk aan het wezen verbonden. (Gr. Φύσις).

3/. Nog een ander Grieksch woord was Prosopon (πρόσωπον). Dit beteekent oorspronkelijk „aangezicht", „masker". Gelijke beteekenis had het Latijnsche „Persona" vanwaar ons persoon. Ook dit was oorspronkelijk gelijk „masker". De Latijnsche Sabellianen, die slechts van eene openbarings-drieëenheid wilden weten, maakten natuurlijk gretig van deze woorden gebruik, om hun gevoelen ingang te verschaffen. Dit had echter ten gevolge, dat de rechtzinnigen ze meden. De Grieken

gebruikten daarom voor „Persoon" het bovengenoemde Hypostasis, ook waar zij eerst hiervoor Prosopon gezegd hadden.

4). Ook de westersche Latijnsche kerk had eerst moeite om on-dubbelzinnige namen te vinden. Er waren twee Latijnsche woorden n. l. substantia, en Subsistentia. Soms werden beide voor wezen, soms beide voor persoon, soms het eene voor wezen, het ander voor persoon gebruikt. De uitkomst is geweest als volgt:

a). De Term substantie is afgeschaft met betrekking op God. Tegenover substantie staat accidentie „toevalligheid" en men wilde niet, dat men door God substantie te noemen den indruk zou geven; Er is ook toevalligheid in God.

b). In de plaats van dit verworpen woord is de zuiverder term essentie, „zijn, wezen" gekomen, die beantwoordt aan het Grieksche Ousia.

c). De natuur Gods, als inbegrip der eigenschappen des wezens, heet in het Latijn „natura" wat dus overeenkomt met het Grieksche Physis.

d). Het woord subsistentia is in gebruik gebleven om er de persoonlijke bestaanswijze door aan te duiden. Het beteekent dus wat wij <u>persoon</u> noemen. Hetzelfde wil Suppositum zeggen dat eene vertaling is van de Grieksche woorden Hypostasis en Hypokeimenon, (Ὑποκείμενον).

5). De ouden spraken ook van eene Perichoresis of Enhyparxis, (περιχώρησις, Ἐνύπαρξις) Latijn: Circumcessio of Inexistentia mutua „wederzijdsch inzijn". De personen der Godheid wilde men zeggen, zijn wederkeerig in elkander Joh. 14:2, 17:21, I Cor. 2:10,11. Er is een soort inwendige circulatie der godheid, eene eeuwige beweging binnen het wezen Gods.

6/. De personen der Drieëenheid zijn onderscheiden van elkaar door hun persoonlijk karakter. (character hypostaticus sive personalis Grieksch Τρόπος ὑπάρξεως). Dit karakter komt uit in de namen, Vader, Zoon en Geest, die het eigenaardige der drie personen te kennen geven. Het is onmededeelbaar, d.w.z. slechts aan éénen persoon eigen. Het dient dus om de personen uit elkander te houden. Bij den Vader ligt het daarin, dat Hij den Zoon genereert (niet daarin dat Hij den Geest door blazing doet uitgaan, want dit heeft Hij met den Zoon gemeen); bij den Zoon ligt het daarin dat hij gegenereerd wordt door den Vader; bij den Geest ligt het daarin dat Hij uitgeblazen (gespireerd) wordt van Vader en Zoon.

7/. Aangaande de betrekking tusschen Personen en Wezen en met name aangaande de vraag, hoe de personen van het wezen onderscheiden zijn, heerscht bij de rechtzinnigen niet volkomen eenstemmigheid. Twee uitersten moeten hier vermeden worden: het Sabellianisme, dat slechts van één persoon wil weten, die zich in drie vormen zal geopenbaard hebben en het drie-goden-dom, dat de drie personen niet in de eenheid des wezens saamvat. Sommigen zeggen om hier 't juiste midden te vinden, dat de personen van het wezen onderscheiden zijn Modaliter „naar de wijze" d.w.z. als het wezen in 't afgetrokken, en 't wezen in zekere modus met zekere bestaanswijze. (Daarentegen niet realiter, formaliter of bloot ratione). De personen zijn van elkaar onderscheiden realiter „zakelijk" (daarentegen niet essentialiter, of bloot ratione). „Bijaldien iemand" zegt Maestricht, „op deze scholastische spreekstelten niet gaan kan, laat hij dan eenvoudig met de schrift

gelooven, dat de personen onderscheiden zijn als drie, en be-tuigen dat hij verder niet weet door wat soort van onderscheid, overmits de schrift zulks niet openbaart, of dat zij onder-scheiden zijn boven-natuurlijker, niet natuurlijker wijze.

8). Ook aangaande het begrip met de namen Hypostasis, subsistentia, Suppositum, Persoon te verbinden, heerscht geene eenstemmigheid. Calvijn geeft toe dat het woord „Persoon" slechts een behulpsel is, maar keurt het gebruik er van toch niet af. Socinianen, Remonstranten, Ana-baptisten, Cartesianen ook Coccejus hebben het bestreden. De oudste definitie was:

„Persoon is 't goddelijk wezen zelf onderscheiden door een zeker zelfstandig karakter, en door eigene wijze van bestaan". Later kwamen daar nadere omschrijvingen bij. De gangbare definitie bij de oude Dogmatici gaat over Melanchthon op Boethius terug. Zij luidt:

„Persoon is eene ondeelbare, verstandige, onmededeelbare zelfstandigheid, niet gedragen door eene andere natuur en die niet een deel van iets anders is".

Om in dezen tot helderheid te komen zal men zich eerst de eischen klaar dienen te maken waaraan eene Theologische definitie van persoon voldoen moet. Deze zijn:

a). Zij moet geen afbreuk doen aan de eenheid van het wezen Gods. Wanneer men b.v. zegt „Persoon is wat niet in een ander natuur bestaat", zoo schijnt men daardoor de personen der drieëenheid uit te sluiten. Deze toch bestaan niet in zich zelf maar in de goddelijke natuur.

b). Zij moet een element in zich hebben, dat aan de goddelijke

en menschelijke persoonlijkheid gemeenschappelijk is. In de Christologie toch dient juist de Goddelijke Persoon van Christus om de menschelijke persoon der uitverkorenen in het recht Gods te vertegenwoordigen. Indien er niet een punt van gelijkheid ware, zou zulks niet kunnen.

c/. Zij moet zoo geformeerd zijn, dat zij de menschelijke natuur des middelaars onpersoonlijk laat. Wanneer ik zeg: „Persoon is een wezen met zelfbewustzijn en zelfbepaling" (= vrije wil) zoo zal de menschelijke natuur des Heilands daaronder vallen.

Men kan nu om aan deze drie voorwaarden tegelijk te voldoen ongeveer op de volgende wijze omschrijven:

„Persoon is eene ondeelbare, verstandige, onmededeelbare zelfstandigheid, niet gedragen door een andere. Persoon, mits in zich zelf het beginsel harer werking bezittend".

Of men kan zich met de bescheidener omschrijving tevreê stellen: „Persoon ten opzichte der drieëenheid beteekent het goddelijke wezen in eene bepaalde bestaanswijze, en door deze bepaalde bestaanswijze van dat wezen en de overige personen onderscheiden. Vgl. verder de Christologie op dit punt.

9/. De daden waardoor de Personen der Drieëenheid uit elkaar bestaan noemt men „werken van binnen" (opera ad intra). Het zijn persoonlijke werken niet aan alle personen gemeenschappelijk, onmededeelbaar. Zoodanigen zijn het genereeren en spireeren van den Vader, het gegenereerd worden en spireeren bij den Zoon, het gespireerd worden bij den Geest. Deze werken heeten om de genoemde redenen „gedeelde werken" (opera divisa).

10/. Tegenover „de werken van binnen" staan de werken van buiten" (opera ad extra). Deze laten zich niet deelen, maar

komen aan geheel het wezen toe. Gen. 1:26. Joh. 5:17, 19.

a). De werken naar buiten worden verricht door de kracht Gods, en kracht als eigenschap behoort bij het wezen.

b). In de oeconomie of huishouding Gods heeft wel ieder persoon zijn eigenaardige taak en wordt b.v. aan den Vader de schepping toegeschreven, aan den Zoon de verlossing enz. toch werken ook hier in zekeren zin de drie Personen saam. n.l. de Vader door den Zoon en den Geest, de Zoon van den Vader door den Geest, de Geest van Vader en Zoon door zich-zelven.

c). In de oeconomie in engeren zin d.w.z. in de heilsoeconomie staan bovendien de personen der Drieëenheid nog in eene rechterlijke gemeenschap. Er kan daarin niets plaats grijpen waarin zij niet allen rechterlijk betrokken zijn. De Vader vertegenwoordigt de geschonden heiligheid en treedt als Rechter maar tegelijk ontspringt aan de diepte van zijn Vaderhart de gedachte van verlossing en Hij beschikt den Zoon als Middelaar en den H. Geest als toepasser des heils. De Zoon voert het Middelaarswerk uit maar hij doet het ambtelijk van 's Vaders wege en door den H. Geest past Hij zijn verdiensten toe. De H. Geest werkt in de harten der uitverkorenen maar Hij doet het van wege Vader en Zoon.

d). Deze orde van werken wijst ons terug op de orde van bestaan. Juist wijl de Vader de eerste Persoon is neemt Hij die plaats in het heilsplan en in de werken naar buiten in 't algemeen in. Juist wijl de Zoon de tweede Persoon is bekleedt ook Hij in beide opzichten de positie die Hij bekleedt. En evenzoo met den H. Geest.

15. (Waarom is deze leer van de huishouding Gods belangrijk?"
Omdat zij een krachtig protest bevat, zoowel tegen het Pantheisme, dat God en waereld vereenzelvigt, als tegen het Deisme, dat God en waereld gescheiden houdt. God is niet de onbewuste achtergrond der waereld, maar er is in Hem eene veelheid van bewuste onderscheidingen. Evenmin staat God op een afstand van zijne waereld, maar is als schepper en onderhouder, als verlosser en heiliger, als oorsprong van alle zijn van alle idee, van alle leven in de waereld tegenwoordig.

16. Heeft men ook analogieën voor de leer der Drieëenheid uit het gebied der natuur bijgebracht?
Ja, men heeft dit reeds zeer vroeg gedaan:
a). Vele kerkvaders brachten physische beelden bij.
b). Vooral Augustinus heeft de analogie, die er tusschen de Drieëenheid en de eenheid van verstand, wil en affecten in de menschelijke ziel is, uitgewerkt. Goed doorgedacht zou ons deze analogie tot Sabellianisme of Modalisme leiden. Bij den mensch toch worden deze drie beginselen saamgevat in de eenheid des persoons. Augustinus had een sterken indruk van de éénheid Gods, en beweegt zich dus werkelijk soms op den rand van het Sabellianisme. „Drie personen, het is gezegd, niet zoozeer omdat men het wilde zeggen, als wel omdat men het niet wilde verzwijgen!"
Bij Anselmus, Melanchthon onder de Gereformeerden bij Keckermann, en bij vele nieuweren keert deze analogie terug.
c). De middeleeuwsche Scholastici gaan er van uit, dat

alle positieve verhoudingen volmaaktelijk aan het allervolmaakste wezen moeten toegekend worden. Het moet dus in zijn hebben voortgebracht worden en voortbrengen; voortbrengen en niet voortgebracht worden; voortgebracht worden en niet voortbrengen. Zoo b.v. Duns Scotus.

d/. Nog anderen gaan van de goedheid of liefde Gods uit. Zoo in den nieuweren tijd Müller en Dorner. Goedheid en liefde vooronderstellen een gemeenschap tusschen meer dan één persoon. Men bereikt echter aldus de Drieëenheid niet, hoogstens de Tweeheid.

e/. Eindelijk hebben wij nog de Pantheistische misvormingen van de leer der Drieëenheid. De kerkelijke en schriftuurlijke namen worden gebruikt om er een geheel nieuwen zin mee te verbinden. Een voorbeeld is de constructie van Hegel: De Vader is God in zijne eeuwige idee van zich en voor zich; de Zoon is de eeuwige idee Gods in haar anders-zijn = de wereld als uit God geobjectiveerd, de Geest is de idee weer tot zich-zelf teruggekeerd in het element der gemeente.

17. Moeten wij aan het wezen Gods op zich-zelf persoonlijkheid toeschrijven?

Neen, want dan verkrijgen wij vier personen. Het wezen is echter niet onpersoonlijk want het bestaat in drie personen. Alleen wanneer men van deze laatste abstraheert kan men zeggen dat het niet persoonlijk is.

18. Welke zijn de twee uitersten tusschen welke de rechtzinnige

leer der Drieëenheid in het midden ligt?
1). Het Modalisme of Sabellianisme. Dit wil slechts van één goddelijken Persoon weten, die drie Openbaringsvormen aanneemt.
2). Het Tritheisme of drie-goden-dom. Dit legt zooveel nadruk op de drieheid der Personen, dat het daarvoor de eenheid des Wezens uit het oog verliest.

19. Hoe wederlegt gij het Sabellianisme?
Door aan te toonen:
a). Dat de schrift overal de goddelijke Personen tegenover elkâar plaatst. De Vader spreekt tot en van den Zoon, de Zoon tot en van den Vader.
b). In de huishouding Gods, zooals die zich in het heilsplan openbaart, treden de personen in rechterlijke verhoudingen tegenover elkâar op. Zij moeten dus de geschiktheid en bevoegdheid hebben om zulke verhoudingen aan te gaan. Het zou alles een bloote vertooning worden, wat ons b.v. van den Raad des Vredes bericht wordt, indien de Personen niet van elkâar onderscheiden waren.
c). Dat deze ketterij de onveranderlijkheid Gods loochent, zoodra zij de onderscheiding der personen meer ernstig neemt. Sommige Sabellianen leeren toch, dat de Godheid van eeuwigheid één en één-persoonlijk was, maar zich ten behoeve der openbaring in eene drieheid van Personen heeft gesplitst. Dat is de Pantheistische leer eener zelf-ontwikkeling Gods in de wereld.
d). Dat het Sabellianisme de menschheid des middelaars

niet tot haar recht laat komen. Deze toch wordt op dit standpunt bloot een openbaringsvorm Gods, evenals de Engel-verschijningen.

20. (Wordt de Naam Vader altijd van God in den zelfden zin gebruikt?

Neen: 1/. Somtijds wordt God Vader genoemd als oorsprong van al het geschapene. In dezen zin kan men zeggen, dat de naam betrekking heeft op geheel de Drieeenheid, en op den Vader voorzoover Hem in de huishouding het werk der schepping toevalt. Vgl. Eeph. 3:15.

2/. In verreweg de meeste gevallen wordt God Vader genoemd van de menschen voorzoover Hij de uitverkoren zijner kinderen is. De naam doelt derhalve op Gods Souvereiniteit in het genade werk. Het is dus niet in overeenstemming met de schrift wanneer men God een Vader van allen noemt. Dit is evenmin waar als het waarheid heeten kan dat allen zijne kinderen zijn in den diepsten zin des woords.

3/. Geheel van deze twee beteekenissen onderscheiden is de beteekenis van den Vadernaam toegepast op den eersten Persoon der Drieeenheid in zijne verhouding tot den tweeden. De Vader is Vader van den Zoon en dit is eene boven-natuurlijke verhouding, waarvan alle menschelijke Zoonschap eerst een afbeeldsel heeten kan.

21. (Wordt de tweede Persoon altijd in denzelfden zin de Zoon Gods genoemd?

Neen, wanneer sommigen beweren, dat de naam Zoon

slechts een ambtelijke naam van Christus is, zoo wijzen wij dit af, niet wijl het woord volstrekt niet zoo voorkomt, maar wel wijl dit niet zijn eerste en zijn grondbeteekenis is. De Socinianen beweerden dat Christus Zoon heet als Messias. Wij beweeren;

a). Dat Hij Zoon heet als op bovennatuurlijke wijze in de drieeenheid van den Vader eeuwiglijk gegenereerd.

b). Dat Hij, ook als Messias slechts Zoon genoemd kon worden, wijl Hij bovennatuurlijk Zoon is, want Christus kan slechts Messias wezen, omdat Hij de eeuwige Zoon Gods is. Zoo komt het dat vele plaatsen zijn Zoonschap in het nauwste verband brengen met zijne Middelaars, waardigheid en zijne opstanding als de klaarste beves„ tiging daarvan. Hand. 13:33 vervolgens Rom. 1:4.

22. Toon aan dat de eerste en voornaamste reden waar„ om de tweede Persoon Zoon genoemd wordt, in zijne eeu„ wige, bovennatuurlijke betrekking tot den Vader ligt, en onafhankelijk is van zijn Middelaars- positie.
Dit blijkt:

1). Uit die plaatsen waar het Woord Zoon genoemd wordt vóór zijne vleeschwording. Gal. 4:4. Joh. 1:14, 18.

2). Uit de plaatsen waarin de naam Zoon Gods zoo gebezigd wordt, dat hij de godheid des Heeren insluit. Joh. 5:18-25; Hebr. 1.

3). Uit de plaatsen waarin Hij genoemd wordt de <u>eenigge„ boren</u> Zoon Gods. Joh. 1:14, 18; 3:16, 18, I Joh. 4:9.

4). Uit het feit dat Christus nergens tot God als „ <u>onzen</u> Vader" bidt, of van Hem als „ <u>onzen</u> Vader" spreekt.

Het is altijd „Vader", en Hij plaatst zich in dezen niet op gelijke lijn met zijne discipelen. God is voor Hem een Vader in geheel anderen en oneindig hoogeren zin dan voor hen.

5/. Uit het feit dat de Heere zich in Mark. 13:32 tegen Engelen en menschen als „de Zoon" overstelt.

6/. Daaruit dat in Matth. 11:27 uit het Zoonschap eene geheel eenige kennis Gods wordt afgeleid, die niemand anders bezitten kan.

7/. Daaruit dat het aannemen van den titel Zoon Gods Christus als Godslastering kon worden toegerekend.

23. Is het juist van den Vader als „Bron der Godheid" te spreken, gelijk velen gedaan hebben?

Deze uitdrukking is niet schriftuurlijk. En zij kan ook tot misvatting leiden. De schrift zelf geeft ons den naam Vader aan de hand, die juist toont dat het hier het per„soneele bestaan van den Zoon geldt. Daarvan is de Vader de bron, en niet van zijne Godheid. De Godheid der drie Personen is ééne en ongedeeld aan de drie personen eigen. Hun personeel bestaan daarentegen hebben de Zoon en de H. Geest van den Vader, de H. Geest van Vader en Zoon.

24. Hoe komt het, indien dit zoo is, dat nochtans de Vader in sommige plaatsen als God tegenover den Zoon gesteld wordt?

In zulke plaatsen komt Christus niet als het eeuwige Woord voor, afgedacht van zijne vleeschwording, maar juist als Middelaar en Borg des Genadeverbonds.

Dit geschiedt in I Cor. 8:6. Joh. 17:3. Eph. 4:5,6. II Cor. 11:31, Eph. 1:3.

25. (Wat heeft Augustinus aangaande het Personeel bestaan van den Vader opgemerkt?
Hij heeft gezegd, dat de Vader zijn persoons bestaan heeft juist in het genereeren en spireeren van den Zoon en den H. Geest en dat dus in zekeren zin het personeel bestaan des Vaders bepaald is door Zoon en Geest.

26. (Wat is het personeele karakter van den Vader?
Ontkennender-wijze het niet-gegenereerd zijn.
Bevestigender-wijze het genereeren en spireeren te samen. Het spireeren op zich-zelf is ook aan den Zoon eigen, maar in deze verbinding met genereeren komt het slechts bij den Vader voor.

27. (Welke werken naar buiten worden meer bepaald den Vader toegeschreven?
1/. Het eerste ontwerpen van den Raad der verlossing, de uitverkiezing inbegrepen.
2/. Het werk der schepping en de Voorzienigheid en wel voornamelijk wat de eerste uitgangen daarvan betreft.
3/. De Vertegenwoordiging van de Drieeenheid als in haar recht geschonden Godheid bij het werk der verlossing.

28. (Welke eigenschappen worden bij uitnemendheid aan den Vader tengevolge hiervan toegeschreven?

a/. Macht. Matth. 11:26.
b/. Gerechtigheid. Gen. 18:25, Joh. 17:25. II Thess. 1:6.

29. (Waarover moet in betrekking tot den tweeden persoon der H. Drieëenheid achtereenvolgens gehandeld worden?
1/. Over het Personeel bestaan van den Zoon, deszelfs grond en aard.
2/. Over zijne Godheid.
3/. Over zijne huishoudelijke betrekking.

30. (Welke gegevens doet ons de schrift aan de hand om de betrekking die er tusschen den eersten en tweeden Persoon in de Drieëenheid bestaat nader te bepalen?
1/. De namen Vader en Zoon die elkaâr vooronderstellen.
2/. Het woord „<u>eeniggeboren</u>" en „<u>eerstgeboren</u>" Joh. 1:14,18. 3:16,18, I Joh. 4:9, Col. 1:15, Heb. 1:6.
3/. De leer van het woord Gods, de <u>Logos-Leer</u> en de benamingen van Christus welke daarmeê schijnen saam te hangen. n.l. Hebr. 1:3 „afschijnsel der heerlijkheid en het uitgedrukte beeld zijner zelfstandigheid". Col. 1:15, „Beeld des onzienlijken Gods". II Cor. 4:4, verder „de Wijsheid" uit het O. T.

31. (Wat moet aangaande de naam Vader en Zoon worden opgemerkt?
Dat men daaruit beurtelings te veel en te weinig heeft afgeleid. Te veel wanneer men er het bewijs voor eene wezensmededeeling van den Vader aan den Zoon in heeft meenen te

vinden. Te weinig wanneer men beweert dat deze termen slechts overdrachtelijk te nemen zijn en geene werkelijke verhouding tusschen de twee Personen uitdrukken.

32. Toon aan dat in de namen Vader en Zoon op zich-zelf geene wezensmededeeling behoeft te liggen.
Indien dit het geval was, zou het daarop moeten berusten dat bij de menschen de zoon zijn wezen van den vader meegedeeld krijgt. Nu is dit niet zoo. Slechts de Traducianisten beweren dit en dan nog wel wanneer zij tevens Realisten zijn. Volgens de Gereformeerde opvatting schept God het wezen der menschen nog voortdurend. Natuurlijk kan dit op den Zoon in de eerste eerste niet toegepast worden. Hij is niet geschapen maar gegenereerd. Maar men zal daarom ook moeten toegeven, dat in het gemeen-schappelijk gebruik van de namen Vader en Zoon voor Goddelijke en menschelijke verhoudingen het punt van vergelijking niet in de wezensmededeeling liggen kan.

33. Spreekt de tekst Joh. 5:26 niet van eene we-zens mededeeling?
Neen, in dezen tekst wordt niet gesproken over eene levens-mededeeling van den Vader aan het Woord vóór zijne vleeschwording, maar alleen over eene levensmededee-ling aan den Middelaar. Reeds door Calvijn is deze plaats juist verklaard in den laatstgenoemden zin. Men leze het verband na.

34. (Wanneer leidt men te weinig uit de namen Vader en Zoon af?

(Wanneer men er slechts eene uitdrukking in vinden wil voor de eenheid des wezens, of voor de gelijkheid der Personen aan elkaâr.

35. (Waarin ligt dan de eigenlijke beteekenis van deze namen? In het begrip der _oorzakelijkheid_. De Vader heet Vader en de Zoon Zoon, omdat de eerste _oorzaak_ is van het personeel bestaan des tweeden.

36. (Wat moet aangaande den naam „Eéngeboren Zoon" opgemerkt worden?
Omtrent zijn beteekenis bestaat verschil van gevoelen. Allen moeten wel toegeven, dat deze naam aan Christus als eeuwig Woord, dus vóór en afgedacht van zijne vleeschwording toekomt. Maar Sommigen beweren, dat er verder niets inligt, dan dat Vader en Zoon door liefde van eeuwigheid met elkaâr _zoo_ zouden verbonden zijn als een aardsche Vader en zijn eeniggeboren Zoon. Het zou dan een beeldspraak zijn gebezigd om de grootheid dezer liefde uit te drukken.
Wij merken daarentegen op: Wanneer men reeds toegeeft dat de naam _Zoon_, eene eeuwige boven-natuurlijke verhouding uitdrukt, zoo is het allezins noodzakelijk in „eeniggeboren Zoon" daarom eene nadere beschrijving te ontdekken. Het zou zeer onnatuurlijk zijn in dezen laatsten naam de eene helft letterlijk, de andere helft figuurlijk te nemen, Wij nemen beide letterlijk. Derhalve ligt in den naam „Eéngeboren Zoon" voor ons

opgesloten, dat de betrekking der oorzakelijkheid eene betrekking van genereeren aan de eene zijde en van geboren-worden aan de andere zijde is. Bovendien dat het eene betrekking van de innigste eenheid is, geheel onderscheiden van de eenheid Gods met de kinderen, waarvan in Joh. 1:12 gesproken wordt. Dit ligt in <u>één-geboren</u>. De anderen zijn zoo niet geboren. Eindelijk leert ons nog Joh. 1:14, dat het bezit der Goddelijke heerlijkheid door den Zoon met deze generatie op zekere manier samenhangt. Het luidt toch: „eene heerlijkheid als des <u>Eeniggeborenen</u> van den Vader".

37. Waar komt de naam Eerstgeborene voor?

In Col. 1:15 πρωτότοκος πάσης κτίσεως, „Eerstgeboren aller Creaturen." In de verklaring dezer woorden gaat het hoofdzakelijk over den Genitivus. Is dit een Genitivus Partitivus of een Genitivus van den Comparativus? In het eerste geval wordt de zin: „de Eerstgeborene van alle creaturen": d.w.z. onder alle creaturen is Hij de eerstgeborene creatuur. Christus zou dan onder het begrip creatuur vallen. Sommigen die de Godheid des Zoons bestrijden beweren dat dit de bedoeling des Apostels is.

In het tweede geval wordt de zin: „die eer <u>geboren</u> is dan alle creaturen <u>geschapen</u> waren"; zoodat Christus buiten den kring der creaturen komt te liggen. De Genitivus hangt dan af van het Comparatief-begrip dat in <u>eerst</u> ligt.

De <u>laatste</u> opvatting is de juiste. Er staat toch niet

„al het schepsel" gelijk men bij de eerste opvatting verwachten zou, maar alleen „ieder schepsel, alle schepsel"; wat alleen bij de tweede past.

Men lette op het klare onderscheid dat hier door den Apostel gemaakt wordt tusschen geboren-worden en geschapen-worden. Het laatste geldt van alle andere dingen, van Christus kan slechts het eerste gezegd worden. Hij is wel geboren maar niet geschapen.

38. Waar komt de naam „Eerstgeborene" nog meer voor?

In Hebr. 1:6 waar [illegible] gevoegd wordt, dat Hij dien naam dragen kan, wijl Hij de Goddelijke natuur geërfd heeft. „Zooveel [illegible] uitnemender geworden dan de Engelen, [illegible] Hij uitnemender naam boven hen geërfd [illegible]. [illegible] naam wordt juist op „Eerstgeborene" gedoeld. Vgl. vs. [illegible].

39. Kwam de naam Logos reeds vóór zijn gebruik in het Evangelie van Johannes elders uit?

Ja, het O.T. sprak reeds van een „Woord Gods", waardoor de hemelen gemaakt zijn, zooals boven is gezien.

In de ongewijde geschriften van Philo en in de Joodsche Theologie van vroeger en later werd de naam ook gebezigd. Echter in eene wezenlijk andere beteekenis, waarop men wel dient te letten. Bij Philo enz. is het Woord. Openbarings-Scheppings-middel. De gedachte is dat God zoo hoog en ver boven het eindige staat, dat Hij met zijn schepsel niet in onmiddellijke aanraking kan komen. Men tracht daarom dezen oneindigen afstand in te korten door een

tusschen-wezen, een soort kosmischen Middelaar, die dan ook God aan de menschen openbaart, en dus „Logos" Woord heet.

Bij Johannes en in de schrift in 't algemeen, is het geheel anders. Christus heet daar niet Logos „Woord" om hetgeen Hij ten opzichte van de wereld doet in de eerste plaats, maar om hetgeen Hij ten opzichte van den Vader is. Daar moet men ten zeerste op letten, ten einde den diepen zin dezer Logos-leer wel te vatten. De andere gedachte komt er dan ook wel bij. God heeft door Christus tot de menschen gesproken en kunnen spreken, dewijl de Zoon zijn eeuwig Woord was, maar deze gedachte is toch bijkomstig en uit de eerste afgeleid.

40. Geef nader aan welke elementen er in dit Woord-zijn van den tweeden Persoon de Drieeenheid opgesloten liggen.

1/. Het woord is een door den spreker veroorzaakt iets.

2/. Nochtans wordt dit woord niet uit niet geschapen. Het ligt wat zijn beginsel betreft reeds vooraf in den spreker.

3/. Het Woord geeft het beeld van den spreker weêr, is een afdruksel van zijn persoonlijk bestaan. Er is gelijkheid tusschen den spreker en zijn Woord.

4/. Spreker en Woord blijven ook op de innigste wijze met elkaâr verbonden. In het bewustzijn blijft het Woord leven, ook nadat het gesproken is.

41. Heeft men soms nog niet meer in de Logos-leer willen zoeken?

Ja, sommigen hebben er eene bevestiging in gevonden voor hunne philosophische opvatting der Drieëenheid. Zelfs enkele Gereformeerden hebben geleerd, dat de generatie eene daad van het Goddelijke denken des Vaders was. Logos toch kan tweeërlei beteekenen:

1/. Woord in uitwendigen zin, d.i. <u>sprake</u>;

2/. Woord in inwendigen zin, d.i. <u>rede</u>: Indien men het nu in den laatsten zin neemt, zou, meent men, de Zoon zoo heeten als het van eeuwigheid door des Vaders denken voortgebrachte. De schrift geeft ons echter geene aanleiding om dit onder den Logos-naam te verstaan.

42. (Wat wordt in Joh. 1:1 en 18 nog nader aangaande den Logos geleerd?

Dat Hij „<u>bij</u> God (πρὸς τὸν θεόν) was, en „<u>in den schoot</u> des Vaders" is. (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός).
Hier wordt beide malen een voorzetsel gebruikt, dat eene richting aanduidt. De Zoon is „tot den Vader", en „naar den schoot des Vaders <u>toe</u>". De gedachte schijnt te zijn, dat Christus, bestendig door generatie van den Vader uitgaande, omgekeerd ook bestendig als 't ware met den drang van zijn persoonlijk leven zich naar Hem toewendt.

43. (Welke uitdrukkingen met den Logos-leer samenhangende komen in Hebr. 1:3 voor?

De Zoon heet hier ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως Gods, d.w.z. „afschijnsel zijner heerlijkheid en karakter zijner hypostase".

44. Welke is de eigenaardige bewijsvoering van den brief aan de Hebreën voor de Godheid van Christus?
Deze heeft daarin hare eigenaardigheid dat zij uit de grootheid des Middelaars-erfenis en des Middelaars-eere tot het eeuwig Zoonschap besluit. Iemand die zoo Middelaar is, kan slechts Gods bovennatuurlijke, of juister uitgedrukt „Gods natuurlijke Zoon" wezen. Zoo is ook de redeneering in het hier besproken derde vers. Men moet zich het verband tusschen dit vers en wat volgt aldus denken:
„Nademaal Hij het afschijnsel van des Vaders heerlijkheid enz. is, heeft Hij deze plaats van macht en eer kunnen verkrijgen en kunnen plaats nemen ter rechterhand der majesteit in de hoogste hemelen".

45. Met welk doel schijnen juist deze uitdrukkingen „afschijnsel van des Vaders heerlijkheid enz. door den schrijver te zijn gebezigd?
Om de Godheid van den Zoon met de éénheid Gods te kunnen verbinden. De Zoon is als 't ware een reflex, een afdruk des Vaders, en toch ook weer van Hem onderscheiden. Door „afschijnsel zijner heerlijkheid" wordt de éénheid des Wezens uitgedrukt, door „uitgedrukte beeld zijner zelfstandigheid" de gelijkheid der personen. Een beeld was niet in staat die twee waarheden tegelijk uit te drukken en daarom werden twee beelden gekozen: Éénswezens met den Vader, en toch ééngeboren van den Vader, dat is het wat de twee beelden ons leeren.

Afdruksel hier beteekent „stempel" in den zin van „het afgestempelde" b.v. de stempel op eene munt.

46. Welke namen worden aan Christus toegekend in Col. 1:15 en II Cor. 4:4?

Hij heet hier „Beeld Gods". In II Cor. 4 wordt daarmee in verband gebracht, dat de heerlijkheid Gods in Hem openbaar wordt. Als Beeld des Vaders heeft Christus aan deze goddelijke glorie deel, die alleen God toekomt, Rom. 1:23. Wanneer nu gezegd wordt: „Hij is het beeld des onzienlijken Gods" zoo ligt daarin zijdelings: „Het zichtbaar Beeld des onzienlijken Gods", d.w.z. hier wordt van het vleeschgeworden Woord gesproken. Maar het vleesch-geworden Woord zou geen Beeld Gods kunnen zijn indien het niet als eeuwig Woord diens Beeld was.

47. Wat volgt uit al de gegevens die tot dusver uit de schrift besproken zijn?

1/. De betrekking tusschen Vader en Zoon is eene van oorzakelijkheid.
2/. Eene betrekking ook van éénheid des Wezens.
3/. Eene van gelijkheid der Personen.
4/. Eene die in verband staat met het bezit der goddelijke natuur door den Zoon, want er wordt herhaaldelijk uit afgeleid dat de Zoon in de heerlijkheid Gods deelt.

48. Hoe is over de Wezensmededeeling van den Vader aan den Zoon te oordeelen?

Wanneer men het zich zoo denkt, dat het wezen als't ware eerst in den Vader bestaat en nu door Hem genomen en aan den Zoon medegedeeld wordt, zoo schijnt de uitdrukking zeer bedenkelijk.

49. Welke zijn de bezwaren tegen zulk eene voorstelling?

1/. Zij schijnt ons te kort te doen aan de volstrekte Godheid des Zoons. Eene medegedeelde Godheid is geene volstrekte Godheid, maar eene tegenstrijdigheid. De Godheid laat zich niet meedeelen. Zij is steeds van zich-zelf.

2/. Zij kan er licht toe leiden den Zoon als geschapen wezen te beschouwen. Waar iets meegedeeld wordt, moet men een Persoon denken, wien het wordt meegedeeld. Wanneer nu de Zoon er is vóór Hem het wezen wordt meegedeeld, dan is Hij ook uit deze wezensmededeeling gegenereerd. Maar hoe dan? Uit niets? Dat kan niet! En toch schijnt de wezensmededeeling tot zooiets te leiden.

3/. De ouden hebben eigenlijk niet eene Wezens-mededeeling bedoeld. Wat zij bedoelden was eene Communicatio dat is een gemeenzaam-maken van het wezen. De Vader genereert niet eerst den Zoon, om Hem dan het Wezen mee te deelen. Maar <u>binnen</u> het ééne Goddelijke wezen genereert Hij uit dat Wezen den Zoon en maakt daardoor dit ééne Wezen tusschen zich en den Zoon gemeenschappelijk.

50. Is de generatie eene tijdelijke, voorbijgaande of eene eeuwige bestendige daad?

Zij is eeuwig en bestendig. Alle tijdsverloop in tijdsvervolg

moet van haar afgedacht worden. Calvijn schijnt in zijne Institutie I, XIII, 29. deze eeuwigheid te loochenen. Zij volgt rechtstreeks uit de eeuwigheid Gods.

51. Is de generatie eene wilsdaad des Vaders of eene eeuwige noodzakelijke daad?
Het laatste. Anders zou de Zoon een schepsel worden, want alles wat uit den wil Gods voortvloeit, en dus ook niet had kunnen zijn, is een schepsel. Natuurlijk gaat de generatie niet tegen den wil des Vaders in. Al wat bedoeld wordt is, dat zij niet in gelijken zin als b.v. de schepping het vrije voortbrengsel van dezen wil is.

52. Sluit de generatie eene deeling of splitsing van het goddelijke Wezen in zich?
Neen, haar gevolg is dat de Zoon het goddelijke wezen geheel bezit, gelijk de Vader. Er is maar één God, en de Zoon is die God.

53. Hoe omschrijft gij de generatie des Zoons?
Zij is:
Die eeuwige, noodzakelijke daad van den eersten Persoon der Drieeenheid, waardoor Hij binnen hetzelfde goddelijke Wezen de grond is van een tweede Persoonsbestaan, aan het zijne gelijk en waardoor Hij dezen tweeden Persoon in het bezit van het goddelijke wezen deelen doet, zonder dat daarbij eenige splitsing plaats grijpt.

54. (Welk is het onderscheid tusschen Godheid en Goddelijkheid?

Velen die tegen de Drieëenheid ijveren zijn wel bereid Goddelijkheid aan den Zoon toe te schrijven. Arianen, Semi-Arianen, Socinianen en andere Unitariërs loochenen de Wezens-éénheid. Men moet al deze lieden voor de vraag stellen: Is de Zoon God in dien zin, waarin men van slechts één God spreken kan? Dat beslist alles en tegenover die vraag moet ieder partij kiezen, kan zich niemand met vaagheden redden.

55. Hoevelerlei zijn de bewijzen voor de Godheid des Zoons?

Tweeërlei:

1/. Zijdelingsche, d.w.z. getrokken uit zulke feiten en gegevens, die de Godheid vooronderstellen.

2/. Rechtstreeksche bestaande uit schriftuurplaatsen, die opzettelijk de Godheid des Zoons leeren.

56. (Waarin bestaat de eerste klas van bewijzen?

In plaatsen die:

a/. Den Zoon Goddelijke namen toekennen, Ps. 45:7,8 vergeleken met Hebr. 1:8,9. Jes. 9:6, 7:14 vergeleken met Matth. 1:23, Mal. 3:1 vergeleken met Mark. 1:2 en Luk. 1:16; I Tim. 3:16, Heb. 1:10,11 vergeleken met Ps. 102:26 Eph. 4:8,9 met Ps. 68:18.

b/. Den Zoon goddelijke eigenschappen toekennen en wel:

1/. Eeuwigheid. Micha 5:2 vergeleken met Matth. 2:6, Jes. 9:6, Hebr. 7:3, Openb. 1:8, Joh. 8:58.

2/. Onmetelijkheid en alomtegenwoordigheid. Matth. 18:20, 28:20, Joh. 3:13.
3/. Almacht. Openb. 1:8, Joh. 5:19, Hebr. 1:3.
4/. Alwetendheid. Joh. 21:17; 16:30; 2:24,25; 1:49, Openb. 2:23 vergeleken met I Kon. 8:29.
Mark. 13:32 is geen bezwaar. Men kan hier met Augustinus aan een ambtelijk niet-weten denken, of (wat natuurlijker is) aan een niet-weten der menschelijke natuur.
5/. Onveranderlijkheid. Hebr. 1:11,12 vergel. met Ps. 102:26, Hebr. 13:8.
6/. De volheid der Godheid. Col. 2:9.
c/. Den Zoon goddelijke werken toekennen, en wel:
1/. Het werk der schepping. Spreuk. 8:27, Joh. 1:3 Col. 1:16,17, Hebr. 1:2,10.
2/. Dat der onderhouding, Hebr. 1:3, Col. 1:17, Joh. 5:17.
3/. Het werken van wonderen. Joh. 5:21; 6:40; (5:36).
4/. De werken der verlossing. Hand. 20:28; Joh. 13:18; 10:16, Eph. 5:26, Joh. 16:7,14.
d/. Den Zoon goddelijke eer toekennen, en wel:
1/. Geloof dat op Hem gericht is. Joh. 14:1. Hij leert anders dan Phariseeën en Schriftgeleerden, zelfs dan Mozes en de Profeten, als machthebbende, wiens woord geen hooger beroep meer toelaat.
2/. Hoop I Cor. 15:19, I Thess. 1:3, I Tim. 1:1.
3/. Vormelijke aanbidding. Hebr. 1:6. Ps. 2:12 Joh. 5:23. Phil. 2:9,10.
4/. De inroeping der genade van Hem. II Cor. 13:13, I Cor. 1:2, Hand. 9:14; 7:59. Opb. 5:13, I Pet. 4:2, II Tim. 4:18. Openb. 1:6. II Petri 3:18

57. Welke teksten spreken rechtstreeks en opzettelijk van de Godheid des Zoons?
Joh. 1:1, Rom. 9:5, Phil. 2:6. Titus 2:13, I Joh. 5:20 Joh. 20:28.

58. Wat ligt in Joh. 1:1?
„Het Woord was God". Hierdoor wordt volstrekte Godheid aan den Zoon toegeschreven, want Hij draagt denzelfden naam met den Vader, bij wien Hij in den beginne was.

59. Hoevelerlei vertalingen zijn er van Rom. 9:5?
1). De gewone die ook in onze Nederlandsche overzetting is uitgedrukt: „Uit welken Christus is, zooveel het vleesch aangaat, dewelke is God boven allen te prijzen in der eeuwigheid, Amen". Zoo opgevat bevatten de woorden het sterkst-mogelijke bewijs voor de Godheid des Zoons.
2). Anderen willen echter vertaald hebben: „Uit welken Christus is, zooveel het vleesch aangaat. God die boven allen is is te prijzen in der eeuwigheid." De laatste woorden zouden dan op den Vader zien.
3). Nog anderen willen vertalen: „Uit welke Christus is zooveel het vleesch aangaat, die daar is boven allen. — God is te prijzen in der eeuwigheid". De laatste woorden moeten dan op den Vader zien.

60. Waarom is de eerste vertaling de juiste en zijn de twee laatste te verwerpen?
a). Omdat in het voorgaande van Christus gesproken wordt,

en men dus ook hier onwillekeurig aan Hem denkt, wanneer de Apostel voortvaart met zijn: „dewelke is enz."

b/. Omdat de woorden „zoo veel het vleesch aangaat" uit kracht van tegenstelling eene beschrijving van de Godheid des Heeren eischen. Vergel. Rom. 1:3.

c/. De woorden op Christus toegepast staan in het nauwste verband met hetgeen voorafgaat, overmits zij een nieuwe schakel in de keten van Israels voorrechten invoegen.

d/. Wanneer hier een lofprijzing van God den Vader voorkwam, zou de volgorde der woorden in het oorspronkelijke niet overeenkomen met de volgorde, die de woorden steeds in zulke lofprijzingen hebben.

e/. Na Paulus klachte over den droeven afval Israels verwacht men op deze plaats geene lofprijzing Gods.

61. (Wat te antwoorden wanneer men zegt, dat Paulus den Heere nergens elders God noemt?
Dat hij zulks wel doet n.l. Titus 2:13. Handel. 20:28.

62. Hoe kan de Apostel dan soms zoo scherp onderscheiden tusschen God en Christus, b.v. I Cor. 8:6. Eph. 4:5?
Die onderscheiding is huishoudelijk bedoeld, Christus wordt hier als Middelaar tegenover God geplaatst niet de Zoon tegenover den Vader.

63. (Wat te antwoorden wanneer men zegt, dat in de Apostolische brieven geene lofprijzingen (doxologieën) op Christus voorkomen?

Dat dit beweren berust op de loochening der echtheid van den tweeden brief van Petrus en op de loochening der Apostoliciteit van den brief aan de Hebreën en op eene verkeerde uitlegging van I Petri 4:11. In geen geval laten zich 2 Tim. 4:18. Openb. 1:6 en 5:13 weg cijferen.

64. Geef een korte verklaring van Phil. 2:6.

Wij kunnen deze veel-besprokene en verschillend-uitgelegde plaats als volgt weergeven:
„Die éénszelfden Wezens met God den Vader bezittende (= in de gestaltenis Gods zijnde) niet de gelijkheid in huishoudelijk werk als een te rooven iets beschouwd heeft (= geenen roof geacht heeft Gode evengelijk te zijn), maar heeft zichzelven vernietigd enz."

D. w. z. Wat het goddelijk Wezen betreft was Christus gelijk de Vader in de gestaltenis Gods. In de orde der Personen was Hij echter de tweede Persoon, zoodat Hem in den Raad des Vredes den Borgtocht, met al wat er aan verbonden was, toeviel. Nu wil de Apostel zeggen: Christus heeft het niet als een te rooven iets beschouwd als iets dat Hij met geweld aan zich trekken moest, in deze verdeeling van het verlossingswerk, gelijk te staan met den Vader, als tweede Persoon, heeft Hij zich het tweede werk, waaraan lijden en dood verbonden was, laten welgevallen en is daardoor het groote voorbeeld van zelfverloochening geworden.
De tekst leert derhalve dat:

1/. Dat de Zoon hetzelfde goddelijke Wezen met den Vader bezit.
2/. Nochtans in de orde der Personen en in de wijze van bestaan niet de eerste maar de Tweede is.

65. Hoe wordt de Zoon in Titus 2:13 genoemd?
„Onze groote God en Zaligmaker". De eerste woorden zien niet zooals sommigen willen, op God den Vader, zoo,, dat men zou moeten vertalen: „van onzen grooten God en van onzen Zaligmaker". Zij zien op Christus:
1/. Omdat de uitdrukking „verschijning" nooit van den Vader wordt gebruikt, maar steeds de wederkomst des Zoons ten oordeel beteekent.
2/. Omdat hetgeen volgt alleen op den Zoon betrekking heeft.
3/. Omdat wanneer van God den Vader sprake was, de uit,, drukking „groote God" geheel overbodig zou wezen. In den dag des gerichts, wil de Apostel zeggen zal Chris,, tus als „groote God en Zaligmaker openbaar worden. Zoo heeft ook de bijvoeging „groote een goeden zin.

66. Wat ligt in I Joh 5:20?
Dat de Zoon, de waarachtige God en het eeuwige leven is. Deze woorden moeten ook hier op Hem zien en niet op den Vader, want:
1/. Anders zou tweemaal hetzelfde gezegd worden.
2/. Van God den Vader wordt niet in dezen zin gezegd, dat Hij het eeuwige leven is.
3/. De woorden moeten hier bewijzen, dat Christus

dan kon, wat in het begin van het vers Hem toegeschreven wordt, n. l. komen en ons verstand geven, dat wij den waarachtigen kennen zouden. Dit kan Hij zegt de Apostel, wijl Hij zelf de waarachtige God en het eeuwige leven is.

67. Hoe is te oordeelen over Joh. 20:28?
(Wij hebben hier niet te denken aan een uitroep van verwondering, maar aan een toespraak van verwondering tot Christus. Immers:
1/. Er staat: „Thomas antwoordde en zeide."
2/. „Mijn God", zou misschien een uitroep der verbazing kunnen zijn, maar „mijn Heer" kan slechts op Christus zien.
3/. Het verband eischt deze verklaring als toespraak. De woorden bevatten Thomas' erkenning van de opstanding des Heeren. Men lette er op dat de Heere zich deze erkenning zijner Godheid laat welgevallen.

68. (Waarin bestaat het huishoudelijk werk van den Zoon?
Hij bekleedt de tweede plaats in de werken Gods naar buiten. Door Hem zijn alle dingen geschapen. Van 's Vaders wege neemt Hij den Borgtocht in den Raad des Vredes op zich en voert in den tijd het middelaarswerk op aarde uit, om in den hemel zijn voorbede te verrichten voor den Vader.

69. Is er verband tusschen het eeuwig Zoonschap van Christus en zijn Middelaarswerk?

Ja, de schrift brengt deze twee met elkaâr in verband. Juist doordien Hij de tweede Persoon in de Drieëenheid is en dus zijn Persoons-bestaan van den Vader heeft is het betamelijk dat ook Hij van de drie Personen, de Gezondene zal zijn, die het dienstwerk des Verbonds verricht ter gaat. De Zoon wordt dus als Huisverzorger in de schrift voorgesteld.

70. Staat de Zoon ook in nauwe betrekking tot het geschapene nog afgedacht van Zijne middelaars positie?
Ja, want gelijk alle dingen door Hem geschapen zijn, zoo zijn zij ook tot Hem geschapen. Dat komt vooral uit in de brieven van Paulus in de eerste gevangenschap. Eph. 3:9,11; 1:3,4 Col. 1:16, Eph. 1:10; 5:5 vergel. met I Cor. 15:2.
Men lette er echter op, dat de Zoon in deze betrekking niet Middelaar heet. De naam „Middelaar" ziet [illegible] op zijne betrekking tot het [illegible] in verband met de zonde. Hij draagt hem als vleeschgeworden Woord. De schrift leert noch hier, noch elders dat deze algemeene betrekking waarin het Woord tot de schepping staat de vleeschwording zou meebrengen. Deze laatste vloeit geheel en al uit de eischen van het verlossingwerk voort.

71. Welke eigenschappen worden aan den Zoon bij voorkeur toegeschreven ten gevolge van zijn huishoudelijk werk?

1/. De Wijsheid. I Cor 1:24. Spreuken 8.
2/. De Getrouwheid als die vooral een Huisverzorger eigen zijn moet. Vergel. I Cor. 4:2 met Hebr. 3:1,2. Joh. 5:30 en 8:29.49,50.
3/. Macht, zoowel in den zin van gezag als van kracht. I Cor. 1:24. Hebr. 1:3.
4/. Barmhartigheid en Genade. II Cor. 13:13. Eph. 5:2,25.

God de Heilige Geest.

72. Over welke drie punten moet hier gesproken worden?
1/. Over het personeel bestaan van den H. Geest, deszelfs aard en graad.
2/. Over zijne Godheid.
3/. Over zijne huishoudelijke betrekking.

73. Wat wordt het meest bestreden de persoonlijkheid of de Godheid van den H. Geest?
De Persoonlijkheid. Wanneer deze eenmaal is vastgesteld, zal het onmogelijk zijn de Godheid nog in twijfel te trekken. Bij den Zoon is het juist omgekeerd. Die is in het vleesch verschenen en persoonlijk openbaar geworden. De H. Geest daarentegen doet zijn huishoudelijk werk slechts zelden in zichtbare vormen. Hij is de Persoon die in de geloovigen woont en bidt en zich dus in zekeren zin met hen vereenzelvigt. Hij staat dus minder in eene persoonlijke verhouding tegenover den geloovige.

74. (Welke dwaling vloeit uit eene verkeerde opvatting van deze eigenaardigheden voort?
De oude Sabelliaansche dwaling, dat de H. Geest slechts eene kracht-uiting Gods is. Zoo alle Unitariërs van ouderen en nieuweren datum. Ook het moderne Sabellianisme der school van Schleiermacher, volgens hetwelk de H. Geest = God in geheel de kerk. De H. Geest is eerst begonnen te bestaan, zegt men, toen de Christelijke kerk in het aanzijn trad. Deze dwaling wordt begunstigd doordien de Luthersche kerk meer aan het Sacrament zelf toeschrijft en aan het Woord zelf dan de Gereformeerden. Zij gevoelen dus niet in dezelfde mate als wij de behoefte aan de Persoonlijke werkzaamheid des H. Geestes.

75. Met welke gegevens hebben wij te rekenen om het personeel bestaan des H. Geestes te bepalen?
1/. Met den naam „Geest." Hebr. Ruach. Grieksch Pneuma.
2/. Met de uitdrukking „uitgaan van"; waardoor de schrift de verhouding tusschen (Vader en Zoon) en (Geest) omschrijft.
3/. Met de teksten die van eene éénheid tusschen den Geest en God of den Geest en Christus spreken. I Cor. 2:10, 11, II Cor. 3:17. Eph. 1:17. Het Johannes-Evangelie.
4/. Met de teksten, die aan den Geest al de eigenschappen van persoonlijkheid toeschrijven.

76. Wordt door den naam Geest iets eigenaardigs uitgedrukt, dat den derden Persoon der Drieëenheid als Persoon toekomt?

Ja daarvoor spreekt alles. De naam Zoon voor den tweeden Persoon had zulk eene beteekenis. Dus zal het ook met den naam Geest zoo zijn. Op het wezen in het afgetrokkene kan de naam niet zien, want daaraan hebben de Vader en de Zoon even zeer deel. Wanneer de derde Persoon nu bijzonder H. Geest genoemd wordt, moet er ook een bijzondere reden voor zijn. Eindelijk in den Apostolischen zegen staat de naam „Geest" naast de Persoonlijke namen „Vader" en „Zoon".

77. Wat wordt ons dan in dezen naam „Geest" aangaande het Persoonsbestaan des H. Geestes geleerd?

1). De Hebreeuwsche en Grieksche woorden voor Geest beteekenen beide oorspronkelijk „adem" vervolgens ook „wind" en iedere onzichtbare kracht. Nu is echter de adem het kenmerk des levens. Gen. 2:7 en het inblazen van den adem beteekent het mededeelen van leven. De derde Persoon der Drieëenheid heet derhalve Geest, wijl Hij door den Vader en door den Zoon wat zijn Personeel bestaan betreft van eeuwigheid voortgebracht wordt; wijl de persoonlijke levensadem als 't ware van Hen op Hem overgaat. Hierbij moet even als bij de generatie in 't oog gehouden worden, dat wij het hier niet met een bloot menschelijk beeld te doen hebben door God in de schrift gebruikt om ons de verborgen dingen binnen zijn wezen te teekenen. Omgekeerd: De adem in de levende wezens als teeken des levens is een afbeeldsel in het geschapene van de eigenaar-

dige wijze waarop de H. Geest, die de werkmeester des levens is, zijn persoonl. bestaan van Vader en Zoon ontvangt.

2/. De adem of wind is iets beweeglijks, dat kracht doet. Evenzoo is de H. Geest die Persoon der Drieëenheid die leven en beweging in het geschapene brengt.

3/. Wanneer de adem van den eenen Persoon op een ander overgeblazen wordt, zoo ligt daar tevens in opgesloten, dat er eenige gelijkheid is tusschen het leven dat dus ontstaat en het leven, waarvan de adem uitgaat. Zoo is er tusschen den H. Geest, den Zoon en den Vader nevens eenheid des wezens ook eene overeenkomst der Personen, tengevolge waarvan zij elkanders beeld zijn.

78. Kunnen wij nader aangeven waardoor zich deze „uitblazing" van de generatie onderscheidt?
Neen wat de werking zelf betreft niet. Over het formeele verschil spreken wij later.

79. Wat leert ons de tekst Joh. 15:26 aangaande het personeel bestaan van den H. Geest?
Dat Hij „van den Vader uitgaat". De groote vraag is hoe dit uitgaan moet verstaan worden. Moet het worden opgevat als eene beschrijving van de eeuwige spiratie of van de tijdelijke zending? Door de eerste ontvangt de H. Geest van alle eeuwigheid zijn Persoonsbestaan door de laatste wordt de derde Persoon der Drieëenheid na het volbrachte verlossingswerk in den tijd gezonden tot de gemeente.

80. Hoe bewijst gij dat op het eerste en niet op het laatste gedoeld wordt?

1/. Waar onmiddelijk voorafgaand de tijdelijke zending van den H. Geest wordt genoemd gebruikt de schrift een ander woord. Niet „dien ik zal doen uitgaan van den Vader", maar „dien ik zenden zal van den Vader".

2/. Er wordt niet gezegd „die van den Vader zal uitgaan", maar „die van den Vader uitgaat" in den tegenwoordigen tijd. Daarmee moet dus eene eeuwige, altijd tegenwoordige daad bedoeld zijn.

3/. Indien de tijdelijke uitgang ware bedoeld, zou de Heer zeggen: „Ik zal den Geest zenden, dien de Vader (anders of gewoonlijk?) zendt."

4/. Het voorzetsel hier gebruikt is hetzelfde dat anders ten opzichte van den Zoon gebruikt wordt.

81. Indien dit nu alzoo is, hoe komt het dan dat hier de H. Geest gezegd wordt „van den Vader" uit te gaan en niet van Vader en Zoon?

Omdat hier de Zoon als Middelaar spreekt sluit Hij zich zelven er niet bij in. Ofschoon van Hem als Zoon, dus naar de zijde zijner Godheid beschouwd, de Geest wel degelijk uitgaat, is het minder gepast, dat Hij, qua Middelaar, daarvan zou spreken.

82. Volgt uit I Cor. 2:10,11 dat de Geest ten opzichte van God hetzelfde is wat des menschen Geest is ten opzichte van den mensch, d.w.z. niet persoonlijk

van Hem onderscheiden, maar slechts een zijner vermogens?
Neen dat volgt uit dezen tekst geenszins. De Apostel wil slechts zeggen: De Geest staat in eene even nauwe betrekking tot de diepten Gods als de Geest des menschen tot den mensch staat, want de Geest is in God, gelijk de geest des menschen in den mensch is. Het punt van vergelijking ligt derhalve in de nauwe vereeniging tusschen Geest en God. Die is even nauw als bij den mensch, de eenheid tusschen de menschelijke natuur en den geest des menschen. Gelijk het eene een in-zijn is zoo is het andere een in-zijn. Maar verder gaat de gelijkheid niet en men moet het beeld forceeren om er nog iets meer in te willen vinden. Bij den mensch is de éénheid zoo dat de mensch en en zijnen geest slechts één persoon zijn. Bij de godheid is de éénheid zoo dat er desniettegenstaande drie Personen in het ééne goddelijke Wezen zijn kunnen. Trots de vergelijking een groot verschil.

83. Wat leert II Cor. 3:17?
Dat „de Heere" d.i. de goddelijke Persoon des Middelaars de Geest is. En dit wel in dien zin dat Israel zich tot den Heere bekeerende, te gelijker tijd tot den Geest zal bekeerd zijn, en verlost worden van alle bedekking en gebondenheid, wijl de Geest vrijheid werkt. (vgl. het verband). Hier wordt dus allereerst gedoeld op de huishoudelijke eenheid tusschen den

Geest en den Middelaar in het werk der verlossing. Maar deze wijst terug op de éénheid in het goddelijke Wezen.

84. Wat leert Eph. 1:17?
De Geest heet hier „Geest der Wijsheid en der Openbaring" in de kennis van God en Christus. Dit beteekent dat de H. Geest deze kennis Gods van nature bezit, en ze daarom mededeelen kan.

85. Wat leert ons de Heer in zijn laatste gesprekken meegedeeld in het Johannes-Evangelie aangaande den H. Geest?
Dat Hij onderwijst, verkondigt, getuigt, gelijk de Zoon, en dat bij Hem deze daden voortvloeien uit een hooren en ontvangen, evenals de woorden van Christus, Joh. 16:13,14. Maar bij Christus vloeide dat alles voort uit zijn eeuwig verblijf in den schoot des Vaders, uit de nauwe, geheel eenige betrekking, waarin hij tot den Vader stond en staat. Derhalve moet er ook zulk eene betrekking bestaan ten opzichte van den H. Geest, Vgl. Joh. 14:26; 16:13. I Joh. 2:20.21.

86. Hoe maakt zich de nieuwere Sabelliaansche Theologie af van die teksten, die de Persoonlijkheid des H. Geestes bewijzen?
Door er niet meer in te vinden dan eene sterke persoonsverbeelding. Men wil tot elken prijs aan de

persoonlijkheid zien te ontkomen. Want de Godheid des H. Geestes staat zoo vast, dat, zoo de Persoonlijkheid is bewezen, aan de leer der Drieëenheid geen ontkomen meer is.

87. Waarom kan men niet toegeven dat er in deze teksten eene persoonsverbeelding is?

1). Eene Persoonsverbeelding mag nimmer aangenomen worden, waar zij geheel den zin eener uitspraak zou opheffen, en het doel waarmee die uitspraak gedaan werd zou verijdelen. Dit zou b.v. het geval zijn in Rom. 8:26 Indien de H. Geest niet werkelijk een Persoon is, zoo ligt er geen troost in dat Hij voor ons bidt. Men troost iemand niet met persoonsverbeeldingen.

2). Men kan zulk een groot aantal figuurlijke spreekwijzen in het N.T. en in zijn proza-stijl niet verwachten. Vooral in den Dogmatischen betoogtrant van Paulus is er geen plaats voor.

3). Persoonsverbeeldingen laten zich altijd gemakkelijk van alle andere dingen onderscheiden. In Joh. 3:8. Hebr. 12:24 I Cor. 13:1-8 voelt ieder onmiddelijk dat hij het daarmee te doen heeft. Maar zoo is het in de teksten, die van den H. Geest als Persoon spreken, niet.

88. Welke zijn de bewijzen voor de persoonlijkheid des H. Geestes?

1). Uit het uitgaan des Geestes blijkt zijne persoonlijkheid, wijl het er den grond van is, gelijk de generatie de

grond is van de persoonlijkheid des Zoons.

2/. De Geest spreekt van zichzelf in den eersten persoon, Hand. 10:19 13:2. Christus spreekt van Hem in de drie voorname bewijsplaatsen uit het Evangelie naar Johannes met het persoonlijk voornaamwoord van het mannelijk geslacht ἐκεῖνος. Joh. 14:26, 15:26, 16:13,14.

3/. Al de kenmerken van persoonlijkheid worden Hem toegekend, als:

Verstand, I Cor. 2:10, Joh. 14:26, 15:26, Rom. 8:16, I Tim. 4:1, Jes. 61:1. Hand. 13:2; 5:3; 20:28,

Wil. I Cor. 12:11, Hand. 16:7.

Affecten. Eph. 4:30, Jes. 63:10, Matth. 12:32.

4/. Wij staan in zulk eene betrekking tot den H. Geest als slechts tegenover een persoon mogelijk is. Matth. 28:19. II Cor. 13:13,

5/. De H. Geest is verschenen in afzonderlijke persoonlijke vormen als eene duive Matth. 3:16, als vurige tongen Hand. 2:3,4.

6/. De H. Geest wordt van zijne eigene kracht als een persoonlijk wezen onderscheiden. Luk. 1:35; 4:14.

89. Geef het onderscheid aan tusschen de generatie van den Zoon en de spiratie van den H. Geest.

1/. De generatie geschiedt door den Vader alleen de spiratie geschiedt door Vader en Zoon.

2/. Sommigen zeggen dat de generatie niet slechts eene nieuwe bestaanswijze in het Wezen veroorzaakt, maar ook eene bestaanswijze, die aan den Genereerende gelijk is.

Dit laatste zal dan van de Spiratie niet gelden. Als grond brengt men bij, dat eene bestaanswijze slechts beeld van Éénigen niet van Twee zijn kan. Maar hoe wan-neer die twee reeds aan elkaar gelijk zijn, zooals met Vader en Zoon het geval is. Dit punt is dus voor het minst twijfelachtig.

3). Het gevolg der generatie is de mededeeling des vermo-gens om wederom deel te geven aan het wezen. De Zoon ontvangt door de generatie de noodzakelijke eigenschap der dadelijke blazing. In de spiratie wordt aan den Geest niet zulk een noodzakelijke eigenschap medege-deeld. In Hem komt dus de inwendige beweging van de Drieëenheid tot afsluiting en rust.

4). Wat de logische orde aangaat, zoo komt de generatie eerst en dan de spiratie. Maar dit is geen tijdsonder-scheid. Zij zijn beide even eeuwig.

90. Gaat de H. Geest slechts van den Vader of ook van den Zoon uit?

Ook van den Zoon, ofschoon de Grieksche kerk dit loochent. Aan deze loochening lagen verschillende motieven ten grondslag. Zij strookte vooral met de mystieke richting van de Grieksche kerk, op deze manier toch kon ook het heilswerk van den H. Geest in de ziel beter worden los-gemaakt van het voorwerpelijke Middelaarswerk.

De bewijzen voor den uitgang <u>ook van den Zoon</u> zijn:

1). Indien de H. Geest niet van den Zoon uitgaat, zoo is er een punt in de Godheid, waar Zoon en Geest niet

aan elkaâr raken, maar gescheiden zijn. Zij zou, den dan slechts indirekt d. w. z. in den Vader hunne eenheid vinden.

2/. De Zoon zendt den Geest in den tijd. Hij zou dit niet kunnen doen, indien de Geest niet ook eeuwig van Hem uitging, want de orde van werken in de Drieëenheid volgt de orde des bestaans onder de drie personen. Joh. 16:17.

3/. De Geest heet de Geest des Zoons en de Geest van Christus niet minder dan de Geest des Vaders. Gal. 4:6. Rom. 8:9. Phil. 1:19.

4/. Al wat de Geest heeft, heeft Hij van den Zoon, niet minder dan van den Vader. Joh. 16:13-15.

91. Indien de H. Geest zijn persoonsbestaan van den Zoon heeft, die het op zijne beurt van den Vader heeft, wordt daardoor aan zijne Godheid geen afbreuk gedaan? Neen want de H. Geest ontvangt zijne Godheid niet door de spiratie, maar slechts zijn persoonlijk bestaan en doordien Hij dit laâtste ontvangt wordt Hem tevens het eene ondeelbare goddelijke wezen gemeenschappelijk gemaakt.

92. Hoeveelerlei uitgang van den H. Geest is er? Slechts één. De H. Geest gaat als een enige Geest uit binnen het Goddelijke Wezen (niet uit niets). Maar er is tweeërlei blazing, n. l. ééne van den Vader en ééne van den Zoon.

93. Hoe bewijst gij de Godheid des H. Geestes?
Door te bewijzen dat Hij draagt:

a/. Goddelijke *Namen*. Geen geldige bewijzen zijn die plaatsen, die woorden Gods uit het O.T. voorstellen als gesproken door den H. Geest. Dat ligt niet aan de Godheid des H. Geestes, maar vloeit eenvoudig voort uit zijn huishoudelijk werk als Auteur van de H. Schrift. Woorden van menschen uit het O.T. worden daarom ook in het N.T. soms voorgesteld als door den H. Geest gesproken. Vgl. Jes. 6:9 met Hand. 28:25.
Wel geldig zijn daarentegen. Hand. 5:3; I Cor. 3:16; 6:19; I Joh. 4:13.

b/. Goddelijke *eigenschappen* worden Hem toegekend:
1/. *Eeuwigheid*. Gen. 1:2.
2/. Alomtegenwoordigheid. Ps. 139:7.8; I Cor. 3:16.
3/. Alwetendheid, I Cor. 2:10. Joh. 16:13; II Petri 1:21.
4/. Almacht. Luk. 1:35.

c/. Goddelijke *werken* worden Hem toegeschreven:
1/. Schepping. Gen. 1:2; Psalm 33:6.
2/. Onderhouding en Regeering. Ps. 104:30.
3/. Mirakelen. Matth. 12:28; I Cor. 12:4; Luk. 1:35.
4/. Vergeving van zonden en wedergeboorte. I Cor. 6:11. Joh. 3:5.
5/. Regeering der kerk. Hand. 13:2; 15:28; 20:28.
6/. Het voorzeggen van toekomstige gebeurtenissen. Joh. 16:13;
7/. Verlichting en Heiliging. Eph. 1:17,18; II Thes. 2:13; I Pet. 1:2.
8/. Opwekking uit de dooden. Rom. 8:11.

d/. Goddelijke eer wordt Hem toegebracht. Matth. 28:19. II Cor. 13:13; Op. 1:4; I Cor. 6:20.
Men kan tegen den H. Geest zondigen en dan wel de zwaarste onvergeeflijke zonde begaan.

94. Waarin bestaat het eigenaardige huishoudelijke werk des Geestes in onderscheiding van het werk des Vaders en des Zoons?
In de volmaking der dingen, om ze tot hunne bestemming te voeren. Gelijk de H. Geest de afsluitende persoon der Drieëenheid is, zoo is zijn werk het afsluitend werk Gods op elk gebied. Sommigen hebben hierin een grond gevonden voor de benaming <u>H.</u> Geest. Heiligheid toch is het „afgezonderd-zijn" Gods. De H. Geest zou dan Heilig heeten, wijl in Hem het drieëenig Wezen Gods zich in zichzelf afsluit en Vader en Zoon weer in een punt saam komen. De schrift spreekt echter hiervan niet.

95. Hoe heet de H. Geest tengevolge van dit zijn eigenaardig werk?
Degene <u>tot</u> <u>wien</u> alle dingen zijn, zooals blijken kan uit eene vergelijking van Rom. 11:36 met I Cor. 8:6. Gelijk aan den Vader het voorzetsel „<u>uit</u>" aan den Zoon het voorzetsel „<u>door</u>" toekomt, zoo aan den H. Geest het voorzetsel „<u>tot</u>".

96. Hoe staat het werk des H. Geestes in betrekking tot dat van den Zoon?
Het volgt daarop in orde, gelijk het werk des Zoons in orde op dat des Vaders volgt. Dit moet steeds in het oog gehouden

worden, want wanneer men het werk des H. Geestes los maakt van de voorwerpelijke Middelaarswerkzaamheid des Zoons, zoo komt men tot valsche mystiek.

97. In welke verschillende opzichten verricht de H. Geest dit zijn eigenaardig werk?

1/. In de Schepping, waarin Hij de werkmeester des levens is, gelijk de Vader oorzaak van het zijn en de Zoon bewerker van de gedachte. Vgl. Gen. 1:3. Job. 26:13; 33:4 Ps. 33:6; 104:30. Jes. 40:13.
De H. Geest legt de laatste hand aan het geschapene gelijk uit de uitdrukkingen „broeden", „het heir maken", „vercieren" voldoende blijkt.

2/. De H. Geest is bij den voortduur de Bezieler en de Bekwamer, in wetenschap, kunst, en ambtsbediening. Ex. 28:3, 31:6, 35:35, Ps. 51:12; Jesaja 45:1 en vervolgens.

3/. De H. Geest heeft den Messias het lichaam toebereid, volgens de belofte Gods des Vaders aan den Borg gedaan in den raad des Vredes, Ps. 40:7, 8. Vgl. met Hebr. 10:5. Tot de toebereiding van dit lichaam behoort ook de ingeving der H. Schriftuur, overmits deze er voor bestemd is een beeld van Christus te vormen.

4/. Ook bij den voortduur heeft de H. Geest, op de menschelijke natuur des Middelaars ingewerkt en haar van de genade gaven voorzien, die zij bij de bediening der Middelaarsambten noodig had. Dit geschiedde voor al bij den Jordaan-doop en bij zijne verhooging.
Deze bekwaammaking had natuurlijk slechts be-

trekking op de menschelijke natuur.

5/. Ook in het lichaam van Christus, de kerk, werkt de H. Geest. Hij heeft de kerk gevormd door reeds onder den ouden dag, de enkele geloovigen te wederbaren, te bekeeren, tot belijdenis te brengen, saam te voegen. Na de verhooging des Middelaars is de H. Geest begonnen het mystieke lichaam des Heeren te vormen, waarin Hij woont en waarvan Hij het hoofd, Christus met de enkele leden verbindt. Dit begon met de uitstorting des H. Geestes op den Pinksterdag, die hierin hare verklaring vindt. Eph. 2:22.

6/. Ook in de enkele geloovigen werkt de H. Geest door:

a/. Voorbereidende Genade.

b/. De genade der Wedergeboorte en der roeping.

c/. Door de bekeering, waartoe het geloof behoort.

d/. Door de toepassing der rechtvaardiging.

e/. Door de heiligmaking. Hiertoe behoort ook het omscheppend werk dat bij den dood der geloovigen in hunne ziel en bij de opstanding der dooden in hun lichaam voorvalt.

98. (Welke eigenschappen worden tengevolge van dit eigenaardig werk bijzonder aan God den H. Geest toegekend?

1/. Heiligheid.

2/. Goedheid. Ps. 143:10.

3/. Genade. Hebr. 10:29. Zach. 12:10.

4/. Macht en Kracht, bijzonder de volmakende kracht. Luk. 1:35.

5/. De heerlijkheid in actieven zin, als heerlijkmaking. I Petri 4:14.

§ 4. Van Gods Besluiten in 't Algemeen.

1. Waaraan zijn wij nu in onze behandeling toegekomen?
Aan de werken Gods naar buiten. (ad extra).

2. In hoeveel soorten kan men deze werken Gods naar buiten verdeelen?
In twee soorten:
1/. In den meest algemeenen zin is dat een werk Gods naar buiten, hetwelk op iets, dat niet God is, dus op een schepsel betrekking heeft, al is het dan ook niet waar, dat het rechtstreeks daarop overgaat. Wanneer wij het zoo nemen moeten wij de besluiten tot de werken naar buiten rekenen. Zij toch onderscheiden zich van de generatie en de spiratie daarom dat zij betrekking hebben op hetgeen niet-God is, op de schepselen.
2/. In den engeren zin is dat een werk Gods naar buiten, het welk op iets dat niet-God is rechtstreeks overgaat, zoo genomen beginnen de werken naar buiten met de schepping. Het besluit behoort er dan niet toe, want besluit en uitvoering des besluits zijn scherp te onderscheiden. Men kan van het besluit wel zeggen, dat het zich omtrent de geschapene dingen beweegt, maar niet dat het daarop rechtstreeks inwerkt.

3. Op welke waarheden leggen wij nadruk wanneer wij aan God besluiten toeschrijven?
Op de navolgende:

1/. Op Gods vrijmacht en souvereiniteit. Iemand die een besluit maakt aangaande eene zaak staat boven die zaak, zij valt onder zijn gezag. Hij kan er mee handelen gelijkerwijs hij wil. Zoo staat God souverein boven alle mogelijke dingen, of zij 't aanzijn zullen ontvangen en hoe zij zullen zijn hangt geheel van zijn eeuwig voornemen af.

2/. Op Gods vrijheid. Wanneer wij tot iets besluiten ligt daarin dat wij eene vrije keuze doen. Terwijl nu echter bij ons deze vrijheid steeds betrekkelijk is en wij als schepselen door vele dingen gebonden zijn, is de vrijheid Gods in het nemen van zijn besluit volstrekt onbeperkt. en staat onder geen anderen regel dan die van zijn eigen heerlijke deugden, die zijn wegen zelf vormen.

Door deze vrijheid is het besluit Gods onderscheiden van de werken naar binnen, de generatie des Zoons en de spiratie des H. Geestes. Het is niet eene vrije wilsdaad van den Vader dat Hij den Zoon genereert, noch eene vrije wilsdaad van den Vader en Zoon dat zij den Geest van zich en van het wezen doen uitgaan. Daarmee beweren wij echter geenszins dat deze werken naar binnen gedwongen of tegen den wil der Goddelijke personen zouden zijn. Al wat bedoeld wordt is dat zij niet van eene vrije wilsdaad afhangen. Anders uitgedrukt: geheel het besluit met alles wat er van de geschapen dingen aan vast zit, had er ook niet kunnen zijn en God ware nochtans God gebleven, volmaakt en volheerlijk in zichzelven. En van de werken

naar binnen laat zich dat niet zeggen, want die behooren tot de noodzakelijke daden Gods, zonder welke hij niet de Drieëenige God zou zijn.

3/. Op Gods Wijsheid. Een besluit wordt altijd geleid door beweegredenen. Eene Pelagiaansche vrijheid van den wil, die geheel grondeloos zou zijn, bestaat er niet, ook niet voor God. Zij zou trouwens niet eene volmaaktheid maar eene onvolmaaktheid in zijn besluiten. Volstrekte willekeur is eene onvolmaakte [illegible]. Gods besluit is dus tegelijk volkomen vrij en tegelijk door wijze beweegredenen beheerscht. Het zijn geene gronden van buiten af, die Hem in het nemen van zijn besluit bepalen, maar gronden aan Hem-zelven ontleend, die Hem dan hebben niet dwingen, maar die de richting van zijn eigen volmaakten wil aangeven.

Beide moeten door ons vastgehouden worden, de vrijheid en de wijsheid [illegible] over het Pan[illegible] uitvloeisel van de [illegible] besluit niet had kunnen [illegible] maken, zoo dringt zich de gedachte van zelf op, dat de wereld en noodzakelijk komen moest, nu God eenmaal gegeven was. Maar dat mag niet. De overgang tusschen Gods eeuwig-noodzakelijk zijn en het tijdelijk zijn der geschapen wereld is een volkomen vrije overgang. Omgekeerd moeten wij er ook aan vasthouden dat God voor al zijn besluit wijze, en voldoende redenen gehad heeft. In verreweg de meeste gevallen mogen

wij die niet kunnen aangeven, Alles wat wij beweren en dat op grond van de schrift is:
a/. Er zijn zulke beweegredenen.
b/. Zij laten zich allen tot een laatsten grond herleiden n.l. de verheerlijking van God-zelf. Maar de verschillende schakels waardoor zij aan dit hoogste en laatste doel verbonden zijn kunnen geenszins altijd door ons aangegeven worden.

Uit deze wetenschap dat Gods besluit wijs is volgt in verband met de algemeenheid van Gods besluit dat alles in de wereld beheerscht wordt door de gedachte, dat alles eene ideëele beteekenis heeft, Blind, doelloos zijn, waarin geene gedachte zou liggen is er niet. Een doorzichtig plan ligt van geheel de wereld der werkelijke dingen in den raad Gods.

4. Welke woorden gebruikt de schrift in 't oorspronkelijke waar zij van Gods besluit gewaagt?

1/. In 't O.T. het woord עֵצָה „raad" Ps. 33:11. spreuk. 19:21 Jes. 19:29; 46:10,11 Dit woord komt van den wortel יָעַץ welks zinnelijke grondbeteekenis is „tot iets dringen" „op iets aandringen", „zichzelf tot iets dringen". Het wordt vooral van raadgeving aan anderen gebruikt. Het redelijke element van het besluit Gods treedt hier dus op den voorgrond, II Sam. 16:20. Spr. 27:9. Voorts het woord סוֹד „raad" van den wortel יָסַד in hiphal „dicht op elkaar gedrongen zijn tot vertrouwelijke beraadslaging" Ps. 2:2; 31:14. Van Gods besluit

Jerem. 23:18, 22. Ook hier dus valt de nadruk op het „overleggen" „beraden".

Nog een andere term is מְזִמָּה „voornemen" van den wortel זמם „bezinnen" doelende op de concentratie der gedachten. Jerem. 4:28; 51:12 Spr. 30:32.

Weer een ander woord is חֵפֶץ „neiging, welgevallen wil, welbehagen". Jes. 53:10. Hier valt in onderscheiding van de bovengenoemde woorden meer de nadruk op het willende, het vrije element in Gods besluiten.

Dergelijke beteekenis heeft een vijfde term, n.l. רָצוֹן van רצה „aan iets hangen" „aan iets kleven"; dan „wil", „souverein", „welbehagen"; soms zelfs „willekeur" b.v. Nehemia 9:24, 37. Van God Ps. 51:20; 145:16. Jes. 49:8.

2/. In het N. Testament. Hier beantwoordt aan de twee laatst genoemde woorden εὐδοκία „welbehagen", Matth. 11:26 Eph. 1:5, 9. Het element van vrij welgevallen treedt hier sterk op den voorgrond vgl. Luk. 2:14, 3:22.

Niet veel verschilt daarvan het bijvoeglijk nw. δεκτός, „in welgevallen aangenomen" Luk. 4:19, het aangename jaar des Heeren II Cor. 6:2, „in den aangenamen tijd."

Vervolgens de woorden die willen weergeven βούλεσθαι en βουλή naast θέλειν en θέλημα. Het onderscheid tusschen deze twee termen schijnt op het volgende neer te komen. βούλεσθαι ziet op den wil als overleggend, delibereerend en laat dus op het redelijke van Gods besluit nadruk vallen θέλειν daarentegen ziet meer op de vrije wilsuiting.

die er zich in uitspreekt en plaatst dus het willende element op den voorgrond. Maar beide behooren bij elkaar en vullen elkaar aan. Vgl. Matth. 1:19 waar θέλειν gebruikt is. (Jozef had een tegenzin tegen het haar te schande maken). In Rom. 7:15 is θέλειν de tegenstelling van μισεῖν, „haten". Hiermee stemt overeen dat θέλειν gebruikt wordt ook van den geopenbaarden raad Gods, waarin Hij gebiedt en eischt, waarin zich dus de deeling zijner heilige natuur uitspreekt. Terwijl βούλεσθαι alleen gebruikt wordt van Gods raadsbesluit. In Eph. 1:11 staan beide termen naast elkaar „raad zijns willens" = „het plan dat zijne goedkeuring wegdroeg". Vgl. voorts voor βουλή Luk. 7:30 Hand. 2:23; 4:28; 13:36; 20:27. Hebr. 6:17 Voor θέλημα Matth. 26:42. Luk. 22:42; Hand. 21:42, Matth. 18:14; I Petr. 3:17; 6:19; Eph. 1:5; van Gods geopenbaarden wil, Rom. 12:2.

Een ander N.T. woord is πρόθεσις, „voornemen", letterlijk „voorstelling"; „datgene wat zich iemand voorstelt". Het „voor" is niet in tijdelijken zin bedoeld, maar overdrachtelijk-plaatselijk. God plaatst het besluit als 't ware voor zich door zijn verstand en houdt er dan zijn goddelijken wil vast op gericht. Rom. 8:28; 9:11. Beide elementen van het besluiten Gods komen er dus in uit, wijsheid en vrijmacht, denken en willen.

5. In welke betrekking staat Gods besluit tot zijn verstand en tot zijn wil?

1/. In het besluiten is er eene werkzaamheid van het verstand en eene werkzaamheid van den wil die elkaar begeleiden.
2/. Nader bepaald levert Gods noodzakelijke kennis het materiaal van zijn besluit.
3/. Uit dit aldus gegeven materiaal kiest dan Gods vrije wil door voldoende redenen geleid hetgeen werkelijk worden zal.
4/. Op deze vrije wilsdaad berust dan de vrije kennis Gods, die zich de voorwerpen des besluits niet als zuiver mogelijk, maar als in den tijd zullende werkelijk worden voorstelt.

6. Welke zijn de verdere eigenschappen van Gods besluit?

1/. Het is eeuwig, en dat wel in een bijzonderen zin, niet slechts gelijk alle Gods daden eeuwig zijn. Van de zijde Gods beschouwd is n.l. iedere daad Gods eeuwig, eenvoudig omdat er in het eeuwig Wezen geen tijdsverloop vallen kan. Maar sommige van de daden Gods termineeren in den tijd zooals de schepping, de onderhouding enz., de rechtvaardiging des zondaars. Wij noemen deze laatste geen eeuwige maar tijdelijke daden. Met Gods besluit is het anders. Het heeft betrekking op dingen buiten God, maar blijft als daad toch binnen God, en daarom noemen wij het eeuwig in den meest strikten zin van het woord. In deze eeuwigheid ligt tevens dat er geen tijdelijke opeenvolging is in de verschillende stukken en deelen des besluits. In de uitvoering des besluits volgt de val op de schepping, in Gods besluit zijn zij beide tegelijk tegenwoordig, zonder dat de eene

gezegd kan worden aan de andere vooraf te gaan. En schoon er zeker eene orde is in de besluiten Gods en de verschillende stukken daarvan niet los naast elkander liggen, kan dit toch nimmer eene tijdsorde zijn. Ook zoo mag men het niet voorstellen alsof God een zeker einde willende nu gedrongen wordt om de middelen tot bereiking van dat einde mee te willen. Ook in dezen zin gaat de verkiezing van het eene niet aan de noodzakelijkheid van het andere vooraf. God maakt volkomen vrij de middelen zoo dat zij middelen kunnen zijn tot bereiking van zijn doeleinden. Wat wij natuurwetten noemen zijn geene absolute noodzakelijkheden van God. Hij had ze ook anders kunnen maken. Slechts voorzoover Gods eigenschappen zelf met de dingen in aanraking komen zit het eene besluit noodzakelijk aan het andere vast of ingewikkeld in het andere in. B.v. als God besluit de zonde toe te laten, zit daaraan noodzakelijk vast, dat er straf der zonde zijn zal, want dat eischt zijn gerechtigheid. Dus is er:

a/. Eene orde van vrije afhankelijkheid, waar middelen en doel geheel vrij worden saamgevoegd.

b/. Eene orde van noodzakelijk verband, waar de onveranderlijke eigenschappen Gods op de besloten dingen inwerken en er nieuwe besluiten als 't ware uit doen ontstaan. Maar dit alles is geene tijdsorde.

De eeuwigheid van Gods besluit is uitgesproken in Eph. 3:11 „het eeuwig voornemen dat Hij gemaakt heeft" Handel. 15:18 „Gode zijn al zijn werken van eeuwigheid

bekend II Tim. 1:9, „voor de tijden der eeuwen" 1 Cor. 2:7 „eer de wereld was" Eph. 1:4 II Thes. 2:13, I Petri 1:20.

2/. Gods besluit is <u>één</u> en op één hoogste doel aangelegd, de verheerlijking van zijn naam, van Hem zelven. Voornamelijk echter is de verheerlijking van God zelf in de redelijke zijner schepselen, Engelen en menschen, het doel waarop Gods besluit is gericht. Het bewijs hiervoor ligt in de eenvoudigheid en het van-zich-zelf-zijn Gods.

3/. Gods besluit is <u>algemeen</u>, het omvat alle dingen. Wat het besluit zelf aangaat (niet wat de uitvoering aangaat) is er geen onderscheid in de vastheid waarmee de dingen bepaald worden, tusschen het physische en het moreele, het goede en het kwade, 't wordt alles gelijkelijk met even onmisbare zekerheid door God vastgesteld. Daar in de wereld alles samenhangt zou met de algemeenheid van Gods besluit ook de vastheid van het besluit in zijn geheel wegvallen, want datgene waartoe zich het besluit niet uitstrekte – dat onvast bleef zou storend kunnen ingrijpen in het wel-bepaalde. Op deze al omvattendheid van Gods besluit en de daarmee samenhangende zekerheid berust de mogelijkheid van alle wetenschap, want zonder vaste werkelijkheid is wetenschap niet mogelijk.

Deze algemeenheid van Gods besluit is de grondslag voor zijne vrije kennis gelijk boven is opgemerkt. Deze kan geen anderen grondslag hebben. Om voorwerp van kennis te wezen moet iets zeker wezen. Om voorwerp van eeuwige kennis te wezen moet het

eeuwig zeker zijn. Maar te stellen dat iets eeuwig-zeker ware buiten Gods besluit om zou natuurlijk er op neer komen eene tweede Godheid nevens Hem te plaatsen. Wat is eene onafhankelijke eeuwige zekerheid anders dan God? De voorkennis moet dus wel rusten op het besluit.

De Socinianen ontkennen dat Gods voorkennis op de toekomstige vrije daden betrekking heeft. De Arminianen helpen zich met de bewering dat de toekomstige vrije daden voor God krachtens zijn eeuwigheid altijd reeds tegenwoordig zijn, menschelijk gesproken nog voor zij geschieden. Hij weet ze dus, zonder er een besluit over gemaakt te hebben. Dat is vreemd gesproken, legt, in de leer van Gods eigenschappen. De Socinianen is hier consequenter.

a). Het alomvattende van Gods besluit wordt door de H. Schrift met even zoovele woorden geleerd. Hij werkt alle dingen naar den raad zijns willens. Eph. 1:10, 11, al zijn werken zijn Hem van eeuwigheid bekend. Vgl. Spr. 16:33. Dan. 4:34, 35; Matth. 10:29, 30. Handel. 17:26, Job. 14:5, Jes. 46:10.

b). De goede daden der menschen zijn er in begrepen. De geloovigen zijn geschapen tot goede werken, die God te voren verordineerd heeft voor hen om er in te wandelen. Eph. 2:10.

c). Ook de booze daden der menschen. Handel. 2:23 „Dezen dan, door den bepaalden raad en voorkennis Gods overgegeven zijnde" 4:27, 28, „om te doen al

wat uwe hand en uw raad te voren bepaald had",
Ps. 76:11, „De grimmigheid des menschen zal u loffelijk maken". Spr. 16:4, „De Heere heeft alles gewrocht om Zijns zelfs wil; ja ook den goddelooze tot den dag des kwaads."
Natuurlijk is hiermee niet bedoeld, dat er geenerlei onderscheid is tusschen Gods besluit aangaande het zedelijk kwaad en zijn besluit aangaande andere dingen. Wij komen daarop later terug. Maar hier moet opgemerkt worden dat het verschil niet daarin liggen kan alsof het booze met minder vastheid door God ware bepaald. Het is alles even vast. Iets is besloten of het is niet besloten en een derde dat tusschen in zou liggen laat zich niet denken.

d). Gods besluit omvat ook het zoogenaamde toevallige. Spr. 16:33, „Het lot wordt in den schoot geworpen enz." Gen. 45:8, 50:20, Joh. 20:36, Ps. 34:20, Ex 12:46 Num. 9:12. Dit behoeft eigenlijk geen betoog daar het toevallige geen wetenschappelijk, maar een zuiver populair begrip is. Slechts dat heet toevallig, waarvoor wij de oorzaken of de oorzaak niet weten aan te geven. In elk bijzonder geval zijn er echter de oorzaken wel degelijk. Waar het lot in den schoot geworpen wordt, daar is de manier van vallen en het resultaat even bepaald en zeker als waar wij met voorbedachten rade iets beschikken. Een dobbelsteen heeft geen vrijen wil in Pelagiaanschen zin, zoodat hij zou kunnen vallen op welken kant hij verkoos. Maar ook afgedacht van deze natuurlijke bepaaldheid, die er in alle natuur-

lijke dingen is, zou er toch eene directe bepaling Gods zijn, waaraan zij zich niet onttrekken konden.

e/. Over de middelen zoowel als over het einde dat te bereiken is gaat Gods besluit. Het is daarom dwaasheid zich van het gebruik der middelen te onthouden met de gedachte dat Gods raad toch doorgaan zal.
Dit laatste is zeker waar, maar de mensch bedriegt zich-zelf, zoo hij zijn tegenzin en zijn onwilligheid om de middelen te gebruiken buiten verband met de uitkomst denkt. Zij zijn juist in vele gevallen de middelen die God gebruikt om eene of andere uitkomst niet te doen plaats vinden.

Onder deze rubriek behoort ook de vraag of God een' vasten levenstermijn en een' bepaalden tijd des doods voor ieder mensch verordend heeft. Remonstranten en Socinianen beantwoorden deze vraag ontkennend, de Gereformeerden natuurlijk bevestigend. Voetius heeft aan de bespreking dezer quaestie een uitvoerig geschrift gewijd en leide er nadruk op dat op dit punt vooral tegen de populaire misvatting te waken is alsof iemands dood een mirakuleus voorval ware, dat plotseling de keten van natuurlijke oorzaken en gevolgen zou afbreken. Ook hier gaan oorzaken en gevolgen saam en wanneer geneesmiddelen den dood niet verhinderen, zoo kan dat aan den aard der ziekte liggen en men moet niet terstond aan een wonder denken, dat hen zou belet hebben te werken. Maar natuurlijk ligt in die ziekte en haar aard, in de kracht van het

medicijn te samen in Gods eeuwig besluit begrepen, Vgl. Job 14:5. Ps. 39:5. Joh. 7:30.

Men zegt dat toch 15 jaren tot Hiskia's leven werd toegevoegd, nadat hem eerst was aangekondigd, dat hij sterven zou. Maar deze aankondiging van den Profeet was niet eene openbaring van het goddelijk besluit, dat later zou gewijzigd zijn, maar slechts eene verklaring aangaande het doodelijk karakter der ziekte, die zeker ook een einde aan Hiskia's leven zou gemaakt hebben, ware God niet wonderdadig tusschen beide gekomen.

f). Ook over de vrije handelingen der menschen gaat het besluit Gods. Dit is verreweg het moeielijkste punt van allen. Aan de ééne zijde is het geheel absurd en onmogelijk dat het gewichtigste hetwelk in de wereldgeschiedenis plaats grijpt aan de controle van Gods besluit zou onttrokken zijn. Wanneer op dit gebied willekeur heerscht, zoo is geheel de wereldloop aan den willekeur prijs gegeven en God moet dan afwachten wat de eind-uitkomst wezen zal. Aan de andere zijde wil men dat juist hier eene uitzondering moet gemaakt worden wijl het redelijkheidsbesef eene soort toevalligheid onzer wilsdaden schijnt te eischen. De mensch zegt onwillekeurig: als ik verantwoordelijk voor mijne daden zijn zal had ik ook anders moeten kunnen. En indien Gods eeuwig besluit reeds mijn doen bepaald had, zoo kon ik niet anders. M.a.w. eeuwige zekerheid en zedelijke vrijheid sluiten elkaar uit;

het zijn onvereenigbare begrippen. Men moet dit bezwaar scherp in het oog vatten. Het is niet: de uitvoering van Gods besluit en mijn zedelijke vrijheid strijden tegen elkaar. Vrijheid is onzekerheid naar men meent. Daarin ligt haar wezen en zekerheid en onzekerheid kunnen natuurlijk niet samengaan. Nu is in ieder geval zooveel klaar dat de zekerheid van Gods besluit niet mag gewijzigd worden. Indien deze twee onvereenigbaar zijn en een van beide wijken moet, dan is het van te voren vast dat de tweede zal moeten wijken. d.w.z. wij zullen ons vrijheids begrip moeten wijzigen, ons zulk eene opvatting van de menschelijke vrijheid moeten vormen dat zij niet meer haar wezen in de onzekerheid en volstrekte toevalligheid heeft. De groote vraag doet zich hier dus voor ons op: Wat is zedelijke vrijheid. d.w.z. die vrijheid waarvan ieders zedelijk bewustzijn hem zegt dat zij van verantwoordelijkheid onafscheidelijk is. En die vraag dient hier behandeld te worden. Haar te verschuiven tot de uitvoering van Gods besluit heeft geen zin, want, zooals wij zagen, ligt het bezwaar juist in de zekerheid van het besluit Gods en volstrekt niet in deszelfs uitvoering. Die uitvoering is b.v. verschillend ten opzichte van goede en kwade vrije wilsdaden en toch is voor beide het bezwaar dat zich hier opdoet in beginsel hetzelfde.

7. Hoevelerlei begrip van vrijheid is er?

1/. Het Pelagiaansche begrip van den vrijen wil, dat op oorzakelooze zelfbepaling neerkomt. Indien de mensch in dezen zin vrij zal zijn, moeten er geene gronden zijn, waaruit hij handelt, die zijne handelingen bepalen. Hij moet op ieder punt van zijn willen precies het tegenovergestelde kunnen doen en zoo dit niet gezegd kan worden, is hij niet vrij. Des menschen karakter bepaalt dan ook zijn wil niet, maar de wil staat boven het karakter en vormt het karakter. De mensch zooals hij uit Gods handen komt is neutraal, noch goed, noch kwaad, zijne natuur is eene redelijke balans in evenwicht, en eerst wanneer deze balans naar de rechter- of naar de linker-zijde overslaat wordt de mensch goed of kwaad heilig of onheilig. Zoo ging het met Adam, zoo gaat het in beginsel nog met iederen mensch, slechts waren de omstandigheden voor Adam gunstiger dan voor ons.

2/. Het begrip van vrijheid, dat wij op Adam moeten toepassen, ook wij moeten toestaan, dat Adam in den staat der oprechtheid twee kanten uitkon. Hij kon vallen en staande blijven, werd niet gedwongen om te zondigen, bezat geen beginsel, dat tot zonde leiden moest, en de mogelijkheid, dat hij zondigde bestond toch, gelijk in de uitkomst bleek. Nu is het van het hoogste belang dit vrijheidsbegrip van het Pelagiaansche te onderscheiden. Het onderscheid ligt hierin, dat wij Adams natuur niet als eene balans

in evenwicht denken. Adam was geheel heilig en goed, de balans was dus naar de goede zijde overgeslagen van den beginne. Volgens de Pelagianen kan een zedelijk-neutrale Adam óf goed òf kwaad worden naar hij verkiest. volgens ons kan een goede Adam kwaad worden. Daaruit vloeit dan een ander onderscheid voort, waarop evenzeer scherp moet gelet worden. Het Pelagiaansche begrip strekt zich naar beide zijden uit, het is zoowel van toepassing op den overgang van kwaad tot goed, als op dien van goed tot kwaad. Het onze, dat wij op Adam toepassen, geldt alleen van zijn toestand vóór den val en komt later nooit en nergens weer voor. Adam kon zich van goed kwaad maken, maar niemand, Adam ingesloten, kan zich na den val van kwaad goed maken. Ook de wedergeborenen kunnen zich niet weer van goed kwaad maken. Zelfs de volmaakt-geheiligden in den hemel kunnen het niet.

Ons resultaat is dus, dat deze vrijheid bij Adam een geheel eenig iets is, dat met het werkverbond samenhangt, dat, in plaats van door Adams heiligheid te zijn uitgesloten, daarmee wel ter dege in verband staat. in zoover n.l. als deze heiligheid eene veranderlijke heiligheid was, en niet eene onveranderlijke.

3/. Het derde begrip der vrijheid is onafscheidelijk van het begrip des menschen, of van het begrip van „redelijke wezen", zoodat het naast de mensch ook aan de zuivere geesten en in den volmaaksten zin aan God toekomt.

Het komt daarop neer, dat de mensch, wat hij doet, uit een innerlijke aandrang doet, wijl er iets in zijn eigen wezen is, dat hem daartoe drijft. Hij wordt dus niet als een machine van buiten af bewogen, maar als een zielsorganisme van binnen uit. Men kan dikwijf de bewering hooren, dat de mensch in den staat der zonde zijn vrijen wil niet meer bezit. Dat is waar, wanneer men vrijheid verstaat in den zin onder 2/ omschreven. Hij kan niet anders dan zondigen. Maar het is onwaar, wanneer men er onder verstaat, dat de mensch tegen zijne eigen genegenheden in zondigt; hij zondigt juist, wijl zijne zondige ziel, zijn zondig karakter hem er toe aandrijft. Het is wederom waar, wanneer men de conscientie in den mensch tegenover het karakter in den mensch stelt, De conscientie zegt hem, dat hij het goede doen moet, de zondige hebbelijkheden drijven hem, om het kwade te doen. In zooverre kan men dus wel zeggen, dat hij tegen zijn eigen conscientie in gedreven wordt het kwade te doen. Maar niet tegen zijn eigen wil, zijn eigen karakter in. Conscientie en wil-karakter zijn niet hetzelfde. Er is in den zondigen mensch iets, dat niet met de zonde mee is; dat er tegen protesteert, maar dat is niet iets goeds in hem, het is de stemme Gods in hem, die aan het recht getuigenis geeft. Toch blijft het een goede zin behouden, wanneer men zegt: De mensch heeft in zijn gevallen toestand geen vrijen wil, dewijl hij tegen zijn beter weten en het getuigenis zijner conscientie in

het kwade doen moet. Hij is een dienstknecht der zonde en zijn geweten zegt hem dat het zonde is.

8. Hoe staat het nu met het verband tusschen Gods besluit en deze drie soorten van vrijheid respectievelijk?

1/. Het springt terstond in het oog dat de eerste, de zoo-genaamde Pelagiaansche wilsvrijheid met Gods besluit onvereenigbaar is. Immers zij is in hoofdwegen onzekerheid en daarom onvereenigbaar met iedere soort van zekerheid, ergo ook met de zekerheid van Gods besluit. Onverschillig dus of wij het met Adam te doen hebben, of met den gevallen mensch te doen hebben, indien hij een vrijen wil heeft, zooals de Pelagiaan dat leert, zoo staat hij buiten Gods besluit. Het is van belang daarom ook voor Adam dit vast te houden, dat hij niet vrij was in Pelagiaanschen zin.

2/. Eenigszins anders ligt het met de tweede vrijheid zooals ook wij die op grond der schrift aan Adam vóór den val toekennen, de mogelijkheid om van goed tot kwaad over te slaan. Vooreerst merken wij op dat er hier geen oorzaakslooze vrijheid is. Adam's eerst heilige natuur sloeg tot zonde om, niet zijne neutrale natuur bepaalt zich tot het kwade. Verrolgens kunnen wij niet verklaren, hoe er eene oorzaak bij de heilige natuur van Adam kon bestaan, waardoor hij tot zonde kwam. Het ontstaan der eerste zonde in Adam moeten wij voor een onoplosbaar probleem verklaren.

Ten derde moeten wij zeggen, dat ook de verhouding van Gods besluit tot deze eerste vrije zonde onverklaarbaar is. Één ding is zeker: de zonde kwam, wat hare werkelijkheid betreft, niet uit God, al moest zij om hare zekerheid te ontvangen door Gods besluit heen. De oorzaak der zonde ligt in den mensch, maar hare vastheid en zekerheid heeft ook de zonde niet gekregen buiten het toelatend besluit Gods.

3/. De derde soort van vrijheid komt niet in botsing met Gods besluit. God toch kan zoo op den mensch werken dat deze nochtans vrij van zichzelven uit werkt. Wanneer God door genade iemand heilig maakt, zoodat geheel zijn onbewuste leven heilig is, zoo zullen ook van zelf zijne gedachten, woorden en daden heilig zijn, noodzakelijk heilig. Maar zij zullen daardoor niet minder vrij zijn. Vrijheid en zekerheid zijn hier volkomen bestaanbaar. Om dit goed in te zien, moet men zich klaar maken wat er tot deze vrijheid behoort, en wat met haar niet bestaanbaar is.

Vrijheid in den derden zin omschrijven wij in het algemeen als: Met zichzelf overeenstemmende beweging van een karakter in een redelijk wezen.

Dit sluit in:

a/. Dat alle uitingen in het bewuste leven de openbaringen zijn van het karakter dat daaronder en daarachter ligt. De enkele daden en wilsuitingen van den mensch zijn niet vrij en los van zijn karakter, maar er door bepaald. Hunne vrijheid bestaat juist

daarin dat zij uit het inwendig karakter voortvloeien en er mee overeenstemmen. Indien dat niet het geval ware, zou de mensch niet verantwoordelijk zijn. Slechts eene daad die exponent is van het karakter valt onder de zedelijke wet. Daden die dit niet zijn, komen bij krankzinnigen voor, maar die beschouwt men dan ook juist als niet verantwoordelijk. In plaats van de vrijheid op te heffen is deze oorzakelijkheid de eenig-ware grondslag van de vrijheid.

b/. Dat alle uitingen van denken begeleid zijn, zij moeten redelijke daden wezen. Bewegingen die wij machinaal en zonder redelijk besef verrichten, al vloeien zij ook uit eene inwendige hebbelijkheid voort, voeren wij niet vrij. Iemand, die vrij handelt en vrij wil, begeleidt zijn doen en willen door de voorstelling er van en is zich bewust dat zich daarin zijn wezen uitdrukt, dat hij zelf het is, die handelt en dat hij zoo handelt, wijl zijn karakter het zoo meebrengt.

c/. Maar ook het karakter van den mensch zelf moet eene zekere mate van vrijheid hebben. Gelijk de wil van binnen uit door het karakter wel bepaald wordt, maar nochtans vrij en redelijk bepaald wordt, zoo moet ook het karakter zelf vrij en redelijk zijn van nature. Men kan dus wel op het karakter van een mensch inwerken, zonder dat hij zijne vrijheid daardoor verliest, maar het is niet onverschillig hoe men op het karakter van een mensch inwerkt. Er laten zich invloeden

denken, die de vrijheid des karakters zouden opheffen. En evenzoo het karakter mag bepaald en vast zijn, maar het moet eene redelijke vastheid hebben, die door de redelijke strekking in diepere zin begeleid en beheerscht wordt.

d/. Uit het eerst gezegde vloeit voort dat het karakter niet mag beheerscht worden door blinde stoffelijke krachten. Wie den menschelijken geest en dus ook den menschelijken wil tot een voortbrengsel van de stof maakt d.i. de materialist heft de vrijheid van het karakter op. Men noemt dit Materialistisch Determinisme. Determinisme is onvereenigbaar met de vrijheid, die een redelijk wezen hebben moet, om verantwoordelijk te zijn.

e/. Er is echter nog een ander Determinisme, dat wij het Pantheistische zullen noemen. Dit leert dat het wezen van den mensch, zijn karakter, slechts een verschijnsel is, een toevallig voorbijgaand verschijnsel met noodzakelijkheid voortvloeiend uit de werking van een Alwezen, dat van zich-zelf onbewust is, en blindelings alle dingen veroorzaakt. Ook dit is onbestaanbaar met de vrijheid, want hier wordt niet slechts een invloed van buiten op het karakter uitgeoefend, maar dit verliest ook zijn zelfstandigheid, het bestaat niet meer in zichzelf, is een verschijnsel van iets anders geworden; het werkt niet meer uit zichzelf, iets anders werkt er in en er door. Het Pantheisme is dus onvereenigbaar met de vrijheid

der redelijke wezens.

f). Eindelijk is er nog een derde soort van determinisme, dat men het Rationalistische zou kunnen heeten. Het komt hierop neêr, dat onze gedachten, het oordeel van ons verstand met noodzakelijkheid onzen wil beheerscht. Het denken schrijft dan de wet voor aan het willen en er blijft voor den wil niets anders over dan dit oordeel des verstands te volgen. Men ziet lichtelijk in dat zulk eene rationalistische voorstelling de vrijheid opheft. Nu is het wel waar dat het oordeel van ons verstand van invloed zal zijn op de beslissing van onzen wil. Maar het verstand heeft daarbij toch slechts eene dienende taak, voorzoover het mij n.l. leert wat in de verschillende zich voordoende mogelijkheden het meest met mijne neiging, met mijnen wil overeenkomt. De oordeelen des verstands zijn dus dienstbaar aan den wil en niet zelfstandig tegenover den wil. Men kan door beweegredenen des verstands slechts op iemands wil werken, wanneer men een aanknoopingspunt in zijn wil heeft, waarop men zich beroept. Door iemand het schandelijke van eene daad voor te houden, zal men misschien de daad voorkomen — mits hij schaamtegevoel bezitte.

g). Het zal nu klaar zijn, dat God zijn besluiten opzichte van de schepselen kan verwerkelijken zonder dat Hij op deterministische manier hunne vrijheid behoeft te beperken. Hunne vrije handelingen zijn niet onzeker en de zekerheid waarmeê zij verbonden

zijn wordt niet op Materialistische, Pantheistische of Rationalistische manier door God teweeg gebracht. Als de Alomtegenwoordige en Almachtige, de Persoonlijke kan Hij den mensch zoo besturen, dat deze niets zonder zijn wil en toelating en nochtans alles met volkomen vrijheid van zichzelven uit doet. God, wanneer Hij iemand heiligt, grijpt in de diepte zijns bestaans in, waar de uitgangen des levens zijn en dan beweegt zich de geheiligde wil van zelf en ongedwongen naar buiten, niet minder vrij dan alsof hij nooit onder de bewerking Gods gestaan had. Het werk Gods vernietigt niet de vrijheid des schepsels maar is er juist de grondslag van.

9. Is Gods besluit ook krachtdadig?

Ja, in dien zin dat het zeker in vervulling gaat. Geen ding geschiedt er ooit gewisser dan wat God besloten heeft. Toch moet men zich dit niet zoo voorstellen alsof het besluit de oorzaak van de werkelijkheid des dingen ware. Het besluit is de grond voor de zekerheid der dingen. Iets te besluiten is nog niet iets uit te voeren of te doen. Aan Gods besluit is alles gelijkelijk onderworpen, in de uitvoering van Gods besluit is er een groot verschil tusschen de afzonderlijke deelen. Met de krachtdadigheid van Gods besluit bedoelen wij dus slechts dat er tusschen de zekere vaststelling des besluits in God en tusschen zijne uitvoering in den tijd eene on-

verbreekbare samenhang bestaat. In Gods besluit is een krachtige wil om het te verwerkelijken. Het ligt niet als een bloote voorstelling in God, maar het is bestendig gedachte, wil. Het is eene eenheid tusschen het besloten-hebben, het besloten-zijn en het krachtdadig willen van het beslotene. (βούλεσθαι en βεβουλῆσθαι, met: βουληθῆναι vallen).

10. Is Gods besluit ook onveranderlijk?

Ja, dit ligt reeds in de voorgaande eigenschappen opgesloten. Ook ligt het in de eeuwigheid, waarin van verandering geen sprake is. Het vloeit verder voort uit Gods onafhankelijkheid en zijne wijsheid.

Men vergelijke voor de laatst genoemde eigenschappen: Jes. 46:10, Job. 23:13, Ps. 33:11. Hebr. 6:17.

11. Hoe omschrijft gij dan nu Gods besluit?

Als „de vrije bepaling van zijn redelijken wil aangaande al wat er buiten Hem zijn zal en hoe het zich zal bewegen".

12. In welke betrekking staat Gods besluit tot de Voorzienigheid Gods?

Wanneer men van de schepping afziet, zoo zijn besluit en voorzienigheid gelijk in omvang en dekken elkaar volkomen, de voorzienigheid is de uitvoering van het besluit, hun inhoud is dezelfde. Niets waarover Gods Voorzienigheid gaat laat zich uit het besluit uitlichten

en juist zooals het onder Gods voorzienig bestuur in werkelijkheid treedt, zijn het in Gods besluit begrepen. Eene vergelijking met de leer der voorzienigheid is daarom ook het beste middel om van eene verkeerde opvatting van Gods besluiten te genezen. Het besluit is de voorzienigheid in schets, maar dan een goedgekeurde schets, die het merk aan zich draagt dat zij te verwerkelijken is. Wie nu meent dat God zekere dingen besloten heeft afgedacht van de middelen behoeft slechts op de voorzienigheid gewezen te worden, die ons middelen en einden in bestendig verband toont.

13. Wat plaatsen de min of meer Pelagiaansch gezinden tegenover deze leer van Gods besluiten? Zij spreken steeds van een „<u>voorwaardelijk besluit</u>" (decretum conditionatum). Zoo de Pelagianen, Remonstranten en Socinianen. Eerst, zegt men, komt in God het vaststellen van den algemeenen regel dat op het geloof het eeuwige leven volgen zal en op het uitblijven des geloofs de eeuwige verdoemenis. Bij de Socinianen moet Gods besluit zich voorloopig daartoe bepalen en kan eerst verder gaan, wanneer de mensch de tot dusver openstaande vraag zal hebben beslist, of hij gelooven wil dan wel niet. Heeft de mensch beslist, zoo volgt het tweede deel des besluits dat den algemeenen regel in bijzonderen toepast. Bij de Socinianen geschiedt dit in den tijd, wijl zij

de eeuwige voorkennis der vrije daden loochenen, bij de anderen in de eeuwigheid reeds wijl zij zulk eene voorkennis wel aan God toekennen. Maar het komt ten slotte op hetzelfde neer n.l. dat God in zijn besluit niet het schepsel bepaalt alleen maar ook door het schepsel bepaald wordt.

14. Wat hebt gij tegen zulk een voorwaardelijk besluit in te brengen?
Het navolgende besluit is in den strikten zin des woords geen besluit meer. Het is slechts een kennisnemen van wat de mensch voor God beslist heeft. Nadat eerst de algemeene regel is vastgesteld en het schepsel dezen op zichzelf heeft toegepast blijft er voor God niets meer te bepalen over. Een nieuw element van zekerheid komt er dan niet meer in.

15. Hoedanig is de betrekking tusschen Gods besluiten en het Wezen Gods?
De Socinianen zeggen om het toevallig karakter en de veranderlijkheid der besluiten te kunnen handhaven, dat zij wezenlijk (realiter) van God onderscheiden zijn. Daarom was de verhouding tusschen Gods Wezen en zijn besluit een welbesproken vraag in de oude Dogmatiek. Sommigen schuiven de vraag als onnut ter zijde. Zoo Coccejus. Gewoonlijk antwoordde men in dezen voege:
a). Gods <u>denken</u> en <u>willen</u>, zooals die de werkende

oorzaken in zijn besluiten zijn, kunnen natuurlijk niet van zijn Wezen gescheiden worden. Indien derhalve besluit beteekent het besluiten zelf als een zekere daad of beweging van Gods verstand en wil, zoo is besluit hetzelfde met Gods Wezen. Gods besluit is in zoover God-zelf, de besluitende God.

b/. De richting en betrekking van deze besluitende daad naar buiten, de neiging van den wil tot de voorwerpen des besluits. Deze is geheel vrij, daar God ook even goed niet had kunnen besluiten, of anders had kunnen besluiten. Men moet dus zeggen dat besluit in dezen zin genomen van Gods Wezen onderscheiden, en daarvan afscheidbaar is.

c/. De beslotene zaak zelf. d.w.z. nog niet zoozeer het werkelijke ding buiten God na de uitvoering des besluits, maar de idee daarvan als besloten in Gods verstand. Ook deze valt niet saam met het Wezen Gods, en kan er afgedacht worden.

Hoewel nu deze dingen zeer afgetrokken zijn, is het toch goed er nadruk op te leggen. Volstrekte vereenzelviging van Gods wezen en besluit in ieder opzicht stelt aan gevaar van Pantheisme bloot, en wekt den schijn alsof de wereld noodzakelijk uit Gods Wezen voortkomen moest.

16. Hoe noemt men Gods besluit dat zich ten opzichte der zonde beweegt?

Een toelatend besluit. (Decretum permissivum)

Deze term is in de Gereformeerde Dogmatiek gangbaar geworden en wordt zelfs in de meeste Confessies gevonden. Onze eigen belijdenis spreekt bij het leerstuk der Voorzienigheid (art. 13) van „al onze vijanden, die zonder zijne toelating en wil ons niet beschadigen kunnen".

Hier en daar wordt bezwaar gemaakt tegen de onderscheiding. Beza zegt, dat het niet moeielijk is aan te toonen, dat zij door sommigen geheel verkeerd begrepen wordt, op eene wijze die juist de duivelen en booze menschen aan Gods heerschappij zou onttrekken, behalve dat Hij hunne daden en derzelver gevolgen nog binnen zekere perken houdt. (Maar overigens wil toch Beza de termen decernens en permissivum (besluitende en toelatende wil), mits zij goed uitgelegd worden, behouden zien.

Danaeus spreekt krasser: „Hieruit volgt dat die sophistische onderscheiding, die men tusschen Gods toelating en zijn besluit pleegt te maken moet weggelaten worden — omdat wat door de toelating Gods geschiedt, met zijn wil geschiedt en dientengevolge uit kracht van zijn besluit.

1/. Vooreerst moet nu opgemerkt worden, dat de Lutherschen onder toelatend besluit een geheel negatief iets verstaan. Zij bedoelen er mee dat God niet besluit de zonde door een stellige daad te voorkomen en te verhinderen. De zonde zelf komt dus geheel als vast en zeker in Gods besluit voor, daaromtrent

heeft God niets meer te beslissen. Zijn toelatend besluiten wil strikt genomen, een zeggen dat Hij *niet* besluit, dan dat Hij *wel* besluit, *niet* besluit. b. v. de zonde te verijdelen. Dit is natuurlijk eene verwarde en ontzenuwende voorstelling. Zij leert dat de zonde beide hare werkelijkheid en hare zekerheid heeft uit den mensch. Het eerste is waar, gelijk wij hebben gezien, het laatste kan niet toegegeven worden, want gelijk van alle dingen, zoo moet ook van de zonde de zekerheid liggen in het besluit Gods. Toelatend besluit kan niet een bloote ontkenning zijn in onzen geest.

2/. Anderen vatten het toelatend karakter van Godsbesluit omtrent de zonde weer in anderen zin op, n.l. als volgt:

God besluit op stellige wijze dat zekere dingen zullen geschieden. Nu zit echter aan deze dingen die Hij besluit de zonde als onvermijdelijk gevolg vast, indien Hij dus het eerste wil moet Hij ook de zonde toelaten. Het komt dus hierop neer dat God de zonde niet om haars zelfs wil, maar om hare noodzakelijke verbinding met andere dingen, die Hij wilde, heeft toegelaten.

Gewoonlijk wordt dit aldus verder uitgewerkt: Het was God boven alle dingen om de vrijheid van den menschelijken wil te doen, daarom dat de mensch voor zichzelf kiezen zou, wat hij wilde goed of kwaad. In deze vrijheid, in de mogelijkheid, om naar twee zijden uit te gaan lag dus ingewikkeld ook het toe-

"laten van de kwade zijde, de zonde.

Mijn voorstelling is geheel onaannemelijk. Zij toch maakt bloot de mogelijkheid van de zonde tot een voorwerp van Gods besluit, maar niet de zekerheid van de zonde. Nu moeten wij niet slechts vasthouden, dat God zich die mogelijkheid heeft laten welgevallen, maar ook dat de zekerheid het resultaat is van zijn toelatend besluit. Het mag niet zoo gedacht worden alsof God besloot den mensch te scheppen en nu af te wachten hoe de keus des menschen zou uitvallen. Dat ware het Pelagiaansche voorwaardelijk besluit toegepast op de toestand des menschen vóór den val. Geheel deze voorstelling behoort dan ook in den Pelagiaanschen gedachtenkring te huis.

3/. Er zijn verschillende opvattingen van Gods toelatend besluit, die eigenlijk niet op de besluitende daad, maar meer op de uitvoering daarvan betrekking hebben, en die dus hier buiten bespreking kunnen blijven. Zoo de onderscheiding b.v. tusschen het formeele en het materieele in de zonde. Dit is een punt dat in de leer der voorzienigheid en niet hier te huis behoort. Al wil men het dan als oplossing laten gelden, zoo helpt het hier niets, want over beide het formeele en materieele gaat Gods besluit.

4/. Het is niet mogelijk geheel op bevestigende wijze te verklaren, hoe wij over Gods toelatend besluit te denken hebben. Slechts het volgende wenschen wij in 't algemeen vast te stellen;

a). Het toelatend besluit is niet minder een vast besluit dan elk ander. Elke gedachte, alsof er van weifeling of onzekerheid in God zou sprake wezen, moet verre worden geweerd. God is zeker in alles wat Hij besluit en alle dingen liggen voor hunne zekerheid allereerst vast in het besluit Gods. Ook de zonde moest door Gods besluit heen, om zeker te worden. Wie dit loochent buigt van de Gereformeerde lijn af. Op dit punt juist ligt de ééne groote dwaling van den kerkvader Augustinus, die de zonde slechts tot voorwerp van Gods voorwetenschap maar niet tot voorwerp van Gods besluit wilde maken. Calvijn zegt zoo beslist mogelijk: „de mensch valt omdat de Voorzienigheid Gods het zoo beschikt, maar hij valt door eigen schuld", Inst. I Cap. 18:4 III Cap. 23:7,8. „Ik beken wel dat het een verschrikkelijk decreet is; toch zal niemand kunnen loochenen, dat God wel geweten heeft, hoe het met den mensch zoude afloopen, en dat derhalve geweten heeft, wijl Hij het zoo in zijn decreet had verordineerd". „Want de eerste mensch is gevallen, wijl de Heere geoordeeld had, dat het zoo behoorde, waarom Hij dat geoordeeld heeft is ons verborgen". Maar ook de keerzij laat Calvijn uitkomen, zooals wij onmiddelijk hopen te zien.

b). Het toelatend besluit had de zonde tot voorwerp als iets dat tegen Gods heilige natuur indruischte, en waarop zijn misnoegen rusten moest. Iets toelaten wil altijd zeggen dat het afkeuring bij mij wekt.

Wij mogen ons nu ook de zonde in Gods besluit geen oogenblik denken zonder dat zij begeleid ware van de goddelijke afkeuring. Terwijl zij dus aan de eene zijde tegen Gods heilige natuur inging, moeten er aan de andere zijde overwegingen in God geweest zijn, die Hem nochtans deden besluiten haar toe te laten. Het is den mensch niet vergund deze overwegingen in bijzonderheden te kennen. Genoeg moet het ons zijn te weten dat God wist ook in de zonde zichzelven te verheerlijken door zijne gerechtigheid en zijne verlossende liefde.

9. Door de zonde toe te laten in zijn besluit blijft God geheel vrij van onrecht. Calvijn: „De ondergang der goddeloozen hangt zoo van Gods besluit af, dat de oorzaak en stoffe daarvan in hen zelven te zoeken is," „Door de eigen boosaardigheid heeft de mensch de natuur, die hij van God ontvangen had, verdorven". „God heeft niet anders kunnen oordeelen dat de mensch behoorde te vallen, dan dewijl Hij zag, dat daardoor de eere zijns naams terecht zou aan het licht treden. En waar van de eere Gods sprake is, daar moet er onmiddelijk zijne rechtvaardigheid bij gedacht worden, want wat lof verdient moet rechtvaardig zijn." Het is dus volgens Calvijn een rechtvaardig besluit in zijn oorsprong en in zijn inhoud beide! Vgl. Lib. II, IV 3-5 waar Calvijn veel verder gaat dan wij zouden durven gaan, en in beginsel het toelatend besluit verwerpt.

Ook in de uitvoering van dit besluit is er niets dat God tot een oorzaak der zonde zou kunnen maken. Op dit punt spreekt de schrift zoo nadrukkelijk mogelijk. God verzoekt niemand tot het kwade Jac. 1:13. Hij is een licht en in Hem is geene duisternis I Joh. 1:5. God heeft den mensch recht gemaakt, maar zij hebben vele vonden gezocht. Pred. 7:29. De Geest Gods leert zijn kinderen wel van al het goede God als den werkmeester te prijzen, maar tevens voor al het kwade zichzelven alleenlijk de schuld toe te schrijven. Dit getuigenis des Geestes in de geloovige op Gods woord gegrond leert ons hoe de zaak in Gods licht verschijnt en wij dienen het te gelooven al is datzelfde licht voor ons verstand niet opgegaan.

§ 5. De Leer der Praedestinatie.

1. (Welke stukken moeten bij deze leer achtereenvolgens ter sprake komen?

1/. De gronden, waarom wij haar in de leer der besluiten eene afzonderlijke plaats aanwijzen.

2/. De schriftuurlijke namen, die voor de voorverordineering en verkiezing van belang zijn.

3/. De Systematische ontwikkeling van de leer der verkiezing in verband met andere leerstukken.

4/. De voornaamste afwijkende gevoelens en onze kritiek daarop.

2. Waarom wordt in de Gereformeerde Dogmatiek de leer der verkiezing na die der besluiten nog afzonderlijk behandeld?

Om de belangrijkheid dezer leer voor het geheele stelsel te toonen. En gelijk op de schepping en de voorzienigheid de leer der verlossing stond te volgen, zóó volgt hier op het algemeen besluit Gods, het bijzondere besluit der voorverordineering.

3. Was ook de Luthersche Dogmatiek gewoon de Praedestinatie in de behandeling voorop te plaatsen?
Ja, aanvankelijk wel. Melanchthon begon er zijne Loci mee. Later werd het anders. Toen kwam de leer der verkiezing aan het begin der Soteriologie te staan. Dat kwam, omdat het Luthersch leerbegrip eene totale wijziging had ondergaan.

4. Op welke punten hangt de leer der Praedestinatie of Uitverkiezing met geheel de overige Gereformeerde leer samen?

1/. Zij is een rechtstreeksch uitvloeisel van het Gereformeerde begrip van Gods Souvereiniteit, zooals dat op grond der schrift zich heeft gevormd. In de eeuw der Reformatie is men langs tweeërlei weg tot de leer der verkiezing gekomen. Luther kwam van den mensch en zijne verlossing uit tot de voorverordineering, Zwingli en Calvijn kwamen er toe van God uit. Zwingli leidde de Praedestinatie

onmiddelijk uit de Voorzienigheid (= de besluiten) af. Hij nadert zelfs dicht aan het Pantheisme. Calvijn sprak zich meer bezonnen uit. Maar ook hij stelde voorop, dat God alles en het schepsel niets is, dat het schepsel zelfs in zijne hoogste belangen nog steeds aan God ondergeschikt blijft en God dienen moet. Wie de Praedestinatie opgeeft, moet daarom ook de leer der Souvereiniteit Gods laten vallen, en dan op tal van punten, de Bijbelsche leer vervalschen.

2/. De leer van de menschelijke onmacht na den val hangt onafscheidbaar met de voorverordineering samen, zoodat men ze beide tegelijk moet handhaven of tegelijk moet laten vallen. Eën van beide; 't hangt van God af, wie er zalig worden zal of 't hangt van den mensch af. Kiest men 't eerste zoo heeft men de voorverordineering aanvaard. Kiest men het tweede, zoo is dit slechts onder twee veronderstellingen mogelijk. Of men moet Pelagiaansch zijn en zeggen; De mensch is niet onmachtig geworden door zijn val. Dan kan hij zelf beslissen. Of men moet zeggen; De mensch is eerst wel onmachtig, maar God doet iets aan den mensch, en wel aan alle menschen zonder onderscheid, waardoor zij weer bekwaam worden tot het nemen eener beslissing. Maar ook dan moet A, die zalig wordt iets goeds hebben, dat B, die niet zalig wordt, mist. En A moet dit goede uit zich zelf hebben, wijl hij precies de zelfde genade ontving als B. In ieder geval wordt hier derhalve

de onmacht des menschen geloochend, 't zij men de zaak Pelagiaansch of Semi-Pelagiaansch voorstelt.
Luther is door terug te redeneeren uit des menschen onmacht tot de verkiezing gekomen. „Over den knechtelijken wil" tegen Erasmus. De latere Luthersche Theologie heeft de volstrekte Praedestinatie moeten opgeven. Zij heeft echter in dezelfde mate als zij dit deed ook de onmacht des menschen moeten besnoeien. Volgens haar heeft de mensch het vermogen om de bovennatuurlijke genade te weêrstaan!

3/. De voorverordineering of uitverkiezing hangt samen met de leer van de mystieke unie en het lichaam van Christus. De uitverkoornen vormen een lichaam. In een lichaam moeten de leden op elkaâr gepast en voor elkaâr bestemd zijn. Indien dit lichaam van Christus nu toevallig door vrije wilskeuze van de enkele menschen ontstond, zoo zou er geenerlei waarborg zijn dat het een evenredig lichaam werd. God moet van te voren bepalen hoevelen er toe zullen behooren, wie die velen zullen zijn, wanneer zij er zullen worden ingevoegd. De voorverordineering is niets anders dan de bepaling Gods aangaande deze dingen.

4/. De Praedestinatie hangt niet minder samen met de leer der verdiensten van Christus. Ook deze kan niet dezelfde blijven, wanneer men de verkiezing loochent! Wanneer wij vragen wat Christus voor ons verdiend heeft luidt het antwoord:

1/. De voldoening der strafschuld door lijdelijke gehoorzaamheid.

2/. Het eeuwige leven door zijne dadelijke gehoorzaamheid. Tot het eeuwige leven behoort echter volgens de schrift geheel de toepassing van de verdiensten des middelaars zelf. Er behoort toe de H. Geest, die wedergeboorte, geloof, bekeering werkt. Indien nu de mensch zelf beslist door niet te gelooven of wel te gelooven van zich-zelven uit, zoo is het geloof een werk van den mensch en niet meer eene vrucht der verdiensten van Christus. Christus kan niet voor ons verdiend hebben wat wij ons-zelven geven. En zoo is het niet alleen met het geloof maar met alle andere stukken van de toepassing des heils. Loochening der Praedestinatie sluit zoo beschouwd eene ontkenning der dadelijke verdiensten van den Middelaar in.

3/. De voorverordineering hangt ook samen met de leer van de volharding der heiligen. Er bestaan 4 mogelijkheden:

a/. God laat beide het komen in den genade staat en het blijven in den genade staat afhangen van den vrijen wil des menschen.

b/. God bepaalt beide het komen in den genadestaat, en het volharden van degenen, die er eens in gekomen zijn, door eene vrijmachtige verkiezing.

c/. God laat den mensch aan zijn vrijen wil over ter beslissing of hij in den genadestaat komen zal,

maar beslist vrijmachtig, dat wie er eenmaal in is, er niet meer zal kunnen uitvallen.

d). God bepaalt vrijmachtig dat zekere personen in den genadestaat zullen komen, maar laat het voorts aan hunne vrije beslissing over of zij er weer zullen uitvallen dan wel er in volharden.

Men ziet onmiddellijk hoe ongerijmd de derde dezer voorstellingen is. De geheel zondige mensch zou wel kunnen beslissen, maar de herborene niet. Doch ook de vierde opvatting is niet wel houdbaar. Indien eenmaal Gods vrijmacht in het spel is, kan de mensch haar laten toch niet meer verijdelen. Opvatting a). is geheel Pelagiaansch. Zoo blijft dan slechts het onder b). genoemde over en dit is juist het Gereformeerde gevoelen.

5. Welk is de eerste term hier te behandelen die door de schrift in verband met de leer der Praedestinatie gebruikt wordt?

Het Hebreeuwsch יָדַע. Hellenistisch γιγνώσκειν, προγιγνώσκειν „kennen". „voorkennen" πρόγνωσις „voorkennis". In Rom. 8:29,30 staat προέγνω „die hij te voren gekend heeft" voor-aan.

6. Wat moet om dezen term recht te verstaan eerst worden uitgemaakt?

Of hij bedoeld en gebruikt wordt in zijne Classiek-Grieksche beteekenis, dan wel in zijn Hebreeuwsch-

Hellenistische beteekenis. „Kennen" is voor den Jood een geheel ander begrip dan voor den Grieken geest. De vraag is nu slechts: Hoe vat Gods woord hetzelf op.

7. Waartoe zou ons de Classiek-Grieksche beteekenis leiden?

Tot een Remonstrantsche opvatting van de verkiezing. „Kennen" is voor het Classiek-Grieksch spraakgebruik „met iets bekend worden", „wetenschap aangaande iets opdoen". Vandaar dat de Arminiaansche Theologie er altijd op gestaan heeft dat Gods „voorkennis" was een van te voren bekend worden met eene of andere eigenschap in de zondaren, waardoor Hij dan in zijn verkiezing zou zijn geleid geworden. B.v. God heeft de uitverkorenen te voren gekend als geloovigen, die zouden volharden in goede werken. Daarom verkoos Hij ze.

8. Komt het begrip „voorkennen" in dezen zin volstrekt niet voor in het N.T.?

Het komt voor, maar nergens in verband met de verkiezing, als hebbende tot zijn voorwerp een voorgezien geloof en goede werken. Vgl. II Petri 3:17 „Gij — — zulks te voren wetende, wacht u dat gij niet door de verleiding der gruwelijke menschen mede afgevoerd wordt". Hand. 26:5 „Als die van overlang mij te voren gekend hebben".

9. Waaruit blijkt al aanstonds dat het in de plaatsen, waar het van de verkiezing gebruikt wordt, zulk eene beteekenis niet hebben kan?

Uit het feit dat er nergens bijgevoegd wordt, wat God dan toch te voren in de menschen zou gekend hebben. Indien wij het met eene voorwetenschap hadden te doen, ware dat toch onmisbaar. Wanneer ik iets van te voren weet, hangt er alles aan, wat ik van te voren weet of gewaar word. Nu komt „voorkennen" en „voorkennis" van de verkiezing voor in Rom. 8:29, Rom. 11:2, I Petri 1:2, 20. „Kennen" wordt in zijne bijzondere beteekenis bovendien gebruikt: Matth. 7:28, I Cor. 8:3, Gal. 4:9 II Tim. 2:19. Nergens wordt hier het voorwerp genoemd dat God in de personen zou hebben voorgekend of gekend. Vgl. daarmee de twee teksten uit vr. 8., waar het voorwerp wel genoemd wordt.

10. Bewijs dat in Rom. 8:28 Gods „voorkennis" niet eene voorwetenschap kan beteekenen.

Het geheele verband en geheel de bedoeling van des Apostels betoog maakt, dat hier onmogelijk. Bewijzen wil de Apostel dat degenen die God liefhebben alle dingen medewerken ten goede. Hij redeneert nu aldus:

De liefde tot God is een gevolg van de roeping Gods, d.w.z. van die almachtige daad, waardoor God ze in de zijnen heeft verwekt.

Deze roeping Gods staat niet als eene tijdelijke daad op zichzelf. Zij had eene eeuwige keerzij. De geloovigen zijn geroepen naar het voornemen Gods. Dit voornemen echter stond wederom niet op zichzelf als eene koele wilsbepaling, maar er lag iets achter, dat de Apostel de „voorkennis" noemt.
Hier houdt de opklimming van schakel tot schakel terugwaarts op. Roeping - voornemen - voorkennis. En de afdaling van de voorkennis uit begint. De voorkennis was zoodanig, dat er eene voorverordineering tot zoonsgestalte uit voortvloeide: „Die Hij te voren gekend heeft, die heeft Hij ook te voren verordineerd, den beelde des Zoons gelijkvormig te worden, opdat Hij zij de Eerstgeborene onder vele broederen". Hierdoor nu wordt de zin van „voorkennis" in beginsel reeds bepaald. Het is zoo iets als een Vader tegenover zijnen zoon, zijnen toekomstigen zoon gevoelt. Een <u>kennen</u> der <u>liefde</u>. Wijl er achter Gods voornemen ten opzichte der uitverkorenen zulk eene vaderlijke liefde werkte, daarom beschikte zij eene zoonsgestalte voor al degenen, die de voorwerpen waren haar vrije keuze. Bij het Vaderlijke en vrije dezer liefde is het voor den Apostel geheel uitgesloten dat zij door iets zou kunnen worden gestuit in de verwerkelijking van hare besluiten. Zij stuwt met Goddelijke zekerheid en met onweerstandelijke kracht op haar hoogste doel aan, de volkomen heerlijkheid der kinderen in het beeld der gelijkvormig.

heid aan Christus. Zij moet van schrede tot schrede doorgaan en doorwerken: „die Hij gekend heeft, die heeft Hij ook geroepen, die Hij geroepen heeft, die heeft Hij ook gerechtvaardigd, die Hij gerechtvaardigd heeft, die heeft Hij ook verheerlijkt." Dat is de zin van de opsomming. Het volgt alles met onfeilbare zekerheid uit het eigenaardig karakter der voorkennis Gods. Nu vrage men zich af, of er nog wel iets van dit schoone betoog en van deze natuurlijke verbinding overblijft, indien men genoodzaakt wordt aan „voorkennis" de beteekenis van „voorwetenschap" te geven. Alles wordt dan onverstaanbaar en gekunsteld. De goddelijke daad, die aan het begin van de geheele reeks staat wordt dan iets afhankelijks en zij is niet meer geschikt om de op zichzelf berustende vastigheid van het overige te zijn, wij krijgen een wortel, die zijne sappen uit stam en takken trekken moet en toch tegelijk ook waarborgen moet dat stam en takken niet verdorren zullen — eene tegenstrijdigheid.

Nog zij opgemerkt dat „het beeld des Zoons" tot gelijkvormigheid waaraan de geloovigen zijn verordineerd doelt op zijne Middelaars glorie, en niet op de goddelijke glorie, die Hij van eeuwigheid bezat. Alleen van de eerste zullen de uitverkorenen eene gelijkheid (~~op~~ verren afstand nog) verkrijgen.

11. Bewijs dat ook in Rom. 11:2 „voorkennis" eene dergelijke beteekenis moet hebben, en niet

„voorwetenschap" zijn kan.
De Apostel wil er tevens mee bewijzen hoe onmogelijk, ja absurd het zou zijn, dat God Israel zijn volk zou verstooten. Verstooten en „van te voren kennen" sluiten elkaar volgens de gedachtengang des Apostels derhalve uit. Te midden van Israels afval en ongehoorzaamheid houdt hij aan deszelfs toekomstige behoudenis vast, want: God eenmaal zijn volk voorgekend hebbende, kan het niet meer verstooten. Nu beproeve men slechts door het begrip „van te voren kennis verkrijgen" in te schuiven en terstond wordt het betoog onzin. Hoe kan het ooit in het aangezicht van Israels feitelijken afval als bewijsgrond voor zijne toekomstige herstelling dienen, dat God toch nog wel iets goeds in Israel heeft voorgekend? Geheel omgekeerd: Juist wijl God in zijne vrije keuze geene rekening heeft gehouden met hetgeen Israel op zichzelf zijn zou, maar uitsluitend met zijn eigen welbehagen, juist wijl niet van Israel maar van Hem de verbondsbetrekking uitging, juist daarom kan hij niet verstooten.

12. Laat zich uit I Petri 1:2 iets aangaande het wezen der voorkennis Gods afleiden?
Neen, wel daarentegen uit I Petri 1:20. Hier is Christus het voorwerp van de voorkennis. En dan natuurlijk naar zijne menschelijke natuur. Nu heeft het uiteraard geen zin te zeggen dat de Vader in de

menschelijke natuur van den Middelaar niet om te voren kende, want die menschelijke natuur was geheel en al het uitvloeisel van de verkiezing Godszelf. Zonder de verkiezing zou de Zoon de menschelijke natuur niet aangenomen hebben. Wat uitvloeisel is, kan niet tegelijk grond of bron zijn. Hier staat het derhalve vast, dat de voorkennis niet gelden kan als de voorwetenschap van iets dat reeds voor God bestond buiten zijnen raad om.

13. Welke beteekenis heeft het woord „kennen" in Matth. 7:23?

Het staat hier wel niet van de uitverkiezing in bepaalden zin, maar wordt toch op eene manier gebruikt, die over het gebruik elders licht verspreiden kan. Christus zegt, dat Hij in den oordeelsdag tot velen zeggen zal: „Ik heb u nooit gekend". Dit kan niet beteekenen: Ik heb niets van u gekend of afgeweten. Immers onmiddellijk volgt wat dat zou tegenspreken: „Gij die de ongerechtigheid werkt". Een kennen in den zin van „weten" is er dus wel geweest, maar een kennen in den anderen zin niet. Christus wil zeggen: „Ik ben niet met u in persoonlijke levensaanraking gekomen". In den oordeelsdag zullen de verlorenen zich als 't ware met geweld in de kennis van Christus willen opdringen met te zeggen: „Hebben wij niet in uwen naam geprofeteerd?" Daartegen zegt Hij: „Ik heb u nooit gekend!"

aan zijne zijde heeft juist die kennende liefde, die vriendschap, outbroken, waarop zij nu van hunne zijde aanspraak maken.

14. Hoe is het in I Cor. 8:3?
Paulus plaatst hier tegenover den trots dergenen die meenen iets te weten, de liefde tot God, als waar, in de innerlijke waarde van het Christelijk karakter ligt. Het mag niet in de kennis gezocht worden, die opgeblazen maakt. Dat het in de liefde ligt wordt door Paulus daaruit bewezen, dat allen die God liefhebben, door God geërkend, zooals Calvijn zegt in waarde gehouden, hooggeacht worden. Hier ligt eene fijne woordspeling in op de tegenstelling tusschen het kennen der menschen in zijne verwaandheid en het geërkend worden door God dat eigenlijk alles beslist.

15. Hoe in Galat. 4:9?
Eerst wordt het feit dat de Galaten God kennen door den Apostel als grond aangevoerd, waarom zij niet weer tot de zwakke en arme eerste beginselen der wereld moeten terugkeeren. Maar er is volgens den Apostel nog iets anders, dat zelfs zwaarder wegen moet. <u>God heeft hen gekend</u>! d.w.z. Hij heeft zich tot hen in eene betrekking der liefde gesteld als een Vader tot zijne kinderen. Wanneer zij nu dit wetende terugkeeren tot de zwakke en arme eerste

beginselen der wereld zoo maken zij zich aan ondankbaarheid in de ergste mate schuldig. Uitalles blijkt dat het van-God-gekend-zijn hier iets grooters en heerlijkers moet wezen nog dan het God-kennen. Dat sluit de verklaring van voorwetenschap uit.

16. Hoe liggen de zaken in II Tim. 2:19?
Ook hier moeten de woorden "De Heere kent degenen die de zijnen zijn" niet van een verstandelijk kennen opgevat worden. Het wil zeggen dat God tot zijne kinderen in de meest nauwe betrekking staat. Er is sprake van den afval derzulken, die eene voorname plaats in de gemeente beslegen hadden, in dat men daardoor aan zijn eigen volharding zou kunnen gaan wanhopen, temeer daar de verderfelijke leering van deze dwaalgeesten als een kanker om zich vreet. Het is geen troost daartegenover te bedenken, dat God wel weet wie de zijnen zijn, en wie Hem getrouw zullen blijven. Maar het is wel een troost zich in zulke omstandigheden te kunnen herinneren, dat de Heere in de nauwste liefdesbetrekking tot de zijnen staat, en daarom niet toelaten kan, dat zij vallen. Vgl. in Joh. 10:27,28 het verband dat er tusschen het kennen des Herders en het niet-verloren-gaan der Schapen ligt.

17. Wat is het hoofdbezwaar tegen de hier gemaakte opvatting van het voorkennen Gods?

Dat zij niet weet aan te geven wat het is dat God in de voorwerpen zijner keuze kon hebben voorgekend.
1/. Sommigen antwoorden: het geloof. Dat is het oude Remonstrantsche antwoord, maar het is ten eenen male onbestaanbaar met de leer der Schrift, die het geloof eene gave Gods noemt, en vooral met de Paulinische tegenstelling tusschen geloof en werken, die niet toelaat, dat men uit het eerste een soort werk voor den mensch, eene Evangelische gehoorzaamheid make.
2/. Anderen zeggen: de liefde. Dit strijdt nog veel meer met de pasgenoemde tegenstelling, die dan zou moeten luiden, dat de mensch niet door uitwendige maar door inwendige werken der wet zalig wordt.
3/. Er is geen plaats voor iets dat God in den mensch zou hebben kunnen voorzien of van te voren kennen. Hoe fijn men dat weinige dat Hij in den mensch moet gezien hebben ook moge vervluchtigen, door van een soort receptiviteit te spreken, die het tegenovergestelde van alle doen en werken zijn moet, het is toch steeds eene receptiviteit die den mensch zich zelf gegeven heeft en in zoover moet er eene activiteit van beantwoorden, zoodat het weer wordt desgenen die werkt, en niet des ontfermenden Gods.

18. (Welke is de ontwikkeling van de idee der „Voorkennis".?
Het Hebreeuwsche יָדַע „kennen" is zoo goed als

gelijkbeteekenend met בחר „kiezen", kennen", en het komt aan die beteekenis als volgt: Nauwkeurig van iets kennis te nemen, zich er voor te interesseeren, in zijn wezen in te dringen, er zorg voor te dragen, — het is alles blijk eener liefdevolle belangstelling, die zich met haar voorwerp ten nauwste vereenigen wil. Wij zeggen: „iemand in iets kennen", of „hij heeft er mij niet in gekend"; zoo ligt in het goddelijke „kennen" het navolgende":

1/. God was in deze daad der praedestinatie de eerste. De verbinding tusschen Hem en de voorwerpen zijner keuze ging geheel van Hem uit. Eerst doordien Hij ze kennen wilde en ze metterdaad erkende werden zij voor Hem iets. Dat is het element der Souvereiniteit. Gelijk een aardsch Souverein wanneer hij iemand met zijne kennis verwaardigt of nota van hem neemt, hem eerst daardoor iets van beteekenis maakt, evenzoo is het met het kennen Gods.

2/. Deze kennis of voorkennis Gods is eene daad niet van koele willekeur, maar eene daad der liefde, waardoor zich de Heere als 't ware in het kennen en aanschouwen zijner van eeuwigheid beminden verdiept heeft.

3/. Zij staat niet op zichzelf, maar draagt in zich den aandrang tot eene reeks van goddelijke heilsdaden. Het kennen Gods is vruchtbaar, het baart genade en heerlijkheid.

19. Kunt gij dit door eenige aanhalingen uit 't O. T. bewijzen?

Ja, Hosea 13:4,5 waar juist van Israels zonde en afwijkingen sprake is, zegt Jehovah: „Toch ben ik de Heere uw God van af het land van Egypte --- --- ik kende u in de wildernis in het land van groote droogte". In Amos 3:2 waar niet minder Israels ontrouw op den voorgrond treedt, heet het: „U alleen heb ik gekend van al de geslachten der aarde, daarom zal ik uwe ongerechtigheden over u bezoeken". In Ps 144:3 luidt de vraag: „O Heere, wat is de mensch, dat Gij hem kent, en het kind des menschen, dat Gij het acht?" Vgl. ook Ps. 1:8. De Hebreeuwsche beteekenis is dan door middel van de Sept. op het Grieksche woord overgegaan.

20 (Wat beteekent het voorzetsel πρό in de samenstelling προγινώσκειν?

1/. Uit Rom. 8:29 blijkt dat πρό juist gezet wordt bij die daden Gods, die niet in den tijd vallen n.l. bij: de <u>voorkennis</u>, de <u>voorverordineering</u>, het <u>voornemen</u>. Niet daarentegen bij de daden die <u>wel</u> in den tijd vallen n.l. bij de <u>roeping</u>, <u>rechtvaardiging</u>, <u>verheerlijking</u>. Daaruit mag terecht het besluit afgeleid worden dat πρό de eeuwigheid dezer daden aanduidt.

2/. Daarin ligt tevens opgesloten dat het daden zijn verricht, terwijl hare voorwerpen nog niet bestonden, waarbij dus God in ieder opzicht de eerste is. Wanneer God een mensch roept, rechtvaardigt, verheerlijkt, zoo is die mensch er reeds. Wanneer Hij

hem daarentegen voorkent, voorverordineert, zoo is die mensch er nog niet. Men moet daarom het πρo niet uitsluitend als een „voor" van tijd, maar ook als een „voor" van orde beschouwen.

21. (Welke is het tweede woord dat de schrift in verband met dit leerstuk gebruikt?

Ἐκλέγεσθαι. In het Bijbelsch Grieksch komt dit werkwoord slechts in het medium voor. Het correspondeert met het Hebr. בָּחַר. De beteekenis van het Grieksche woord bevat de volgende elementen:

1/. Een de voorkeur geven aan zeker voorwerp in onderscheiding van andere voorwerpen, die toch ook wel in aanmerking hadden kunnen komen.

2/. Een kiezen, dat met welbehagen, d.w.z. met eene wilsneiging vergezeld gaat.

3/. Een afzonderen tot zekere betrekking, waarin het gekozen voorwerp wederkeerig tot den kiezende moet komen te staan.

22. Hoe bewijst gij dat het eerste element de onderscheiding van anderen metterdaad in dit woord ligt?

Het ligt in het voorzetsel „uit", „uitverkiezen". Ook bij het Hebr. werkwoord wordt het soms uitdrukkelijk aangegeven door מִן te laten volgen. In het Grieksch wordt soms Ἐκ herhaald. Deut. 18:5 wordt Levi gekozen uit al de stammen Israels. Joh. 15:19 „Maar ik heb ulieden uit de wereld uitverkoren".

Luk. 6:3 „twaalf uit hen verkoren hebben". Voorts kan dit begrip van uitkiezen op den achtergrond treden, doordien de nadruk meer valt op een der beide andere elementen, maar het ontbreekt nimmer geheel. Jes. 58:5 „Is dat een vasten dat Ik verkoren heb"? (= dat speciaal in onderscheiding van andere manieren van vasten mijne goedkeuring wegdraagt).

23. (Waarmit bewijst gij dat ook het tweede, boven aangegeven in „uitverkiezen ligt?
Op zichzelf zou dat niet in ἐκλέγεσθαι behoeven te liggen. Men kan kiezen zonder „welbehagen", b.v. de kwaadsten uit de kwaden. Maar doorgaans gaat er toch met alle kiezen eene voorkeur, eene neiging gepaard. Men vergelijke het verband tusschen de Lat. werkw. diligĕre, delectari, die beide met „legen" „uitlezen" (λέγειν) samenhangen. Gen. 6:2 „zij namen zich vrouwen uit allen, die zij verkoren". Ps. 78:68. „Hij verkoos den stam Juda, den berg Zion, dien Hij beminde."

24. Ligt daar dan in dat God in de voorwerpen zijner uitverkiezing iets goeds, iets welbehagelijks zag, waarin hij zich verlustigen kon?
Neen, zoo is het allerminst bedoeld. Immers achter de „uitverkiezing" lag de „voorkennis". Men vgl. met elkaar Deut. 7:7.8 waar nadrukkelijk verklaard wordt, dat bij Israels verkiezing, geene goede eigenschap van Israel meewerkte, en Gen. 6:2 waar

het geheel anders is. Vgl. ook I Sam. 10:24.

25. Waarin ligt bij het woord „uitverkiezen" het derde der boven vermelde zaken?
In het gebruik van het medium. Men zou eigenlijk moeten vertalen „voor zich uitverkiezen". Ook in het Hebr. laat zich dat nog duidelijk herkennen. b.v. Num. 16:7 en II Chron. 7:16, waar van het uitkozene gezegd wordt, dat het heilig is, voor den Heere afgezonderd. Ps. 105:26, 33:12, 135:4.

26. Wordt het woord „uitverkiezen" altijd gebruikt in den bepaalden zin van de uitverkiezing tot de zaligheid?
Neen, uit het boven staande blijkt dat het dikwijls genoeg in anderen zin voorkomt. Dit neemt echter niet weg dat het ook een bepaalden zin heeft.

27. Moet men bij „uitverkiezen" aanvullen „tot de zaligheid"?
Neen, dat is de eerste bedoeling niet. Het is juist bij een ander woord dat dit moet aangevuld worden. Bij „uitverkiezen" moet men aanvullen „tot eene bijzondere betrekking van aanhoorigheid aan God". Deze betrekking is zoodanig, dat daaraan de eeuwige zaligheid verbonden is, maar men moet toch het Bijbelsche gezichts-punt niet verschuiven. God verkiest zich tot een eigendom. Hij prae-

destineert, tot de eeuwige zaligheid. En beide vergezellen elkaar steeds.

28. Wat is uw bewijs hiervoor?
Men vergelijke Deut. 14:2 de mediale beteekenis van het woord en teksten als Eph. 1:4 „opdat wij zouden heilig en onberispelijk zijn voor Hem in de liefde".

29. Welk is het derde woord dat hier ter sprake komt?
<u>προορίζειν</u>, dat wij gebruikt vinden Rom. 8:29, waar het onmiddelijk op „voorkennen" volgt. Het beteekent „voorverordineeren". Van de beide voorafgaande termen onderscheidt het zich daardoor dat het een aanvulling behoeft. Te zeggen, dat iemand voorgekend of uitgekozen is, geeft, althans in de taal der schrift eene volledige gedachte. Te zeggen dat iemand voorverordineerd is, lokt terstond de vraag uit: Waartoe? Ὁρίζειν wil zeggen: „de grenzen vaststellen", „eene bepaling, een bestek maken". Voorts is het een geheel onzijdig woord, d.w.z. het kan zoowel ten goede als ten kwade gebruikt worden. De uitverkiezing en de voorkennis hebben slechts een goeden zin, de voorverordineering heeft ook een kwaden zin. Vgl. Hand. 2:23, waar de ὡρισμένη βουλὴ τοῦ θεοῦ, „de <u>bepaalden</u> raad Gods" voorkomt als datgene, waardoor Christus overgeleverd werd. Vgl. ook 4:28.

Behalve uit Rom. 8:29 blijkt de meer bijondere beteekenis van „voorverordineeren" uit Eph. 1:5, 11. „Die ons te voren verordineerd heeft tot aanneming tot kinderen", „in Hem in welken wij ook een erfdeel geworden zijn, wij die te voren verordineerd waren, naar het voornemen Desgenen, die alle dingen werkt naar den raad zijns willens."

Het doel van de uitverkiezing is een zekere betrekking, het doel van de voorverordineering een zekere gestalte, een toestand, een beeld, een lot. Vgl. „Die heeft Hij ook te voren verordineerd den beelde zijns Zoons gelijkvormig te zijn." Het is hier dus een vorm, de gelijkvormigheid aan Christus, die het voorwerp der voorverordineering is. Daarbij is aan zijne Middel aan glorie te denken, gelijk boven werd opgemerkt.

30. Worden de beide begrippen van „uitverkiezen" en „voorverordineeren" altijd zoo scherp uit elkaar gehouden?

Neen, soms kan ook het eerste voor het laatste gebruikt worden. b.v. Jac. 2:5 „Heeft God niet uitverkoren de armen dezer wereld [om] rijk [te zijn] in het geloof en erfgenamen des Koninkrijks."

31. Is er nog een ander woord voor de verkiezing in gebruik?

Ja, n. l. het woord „voornemen" b.v. Rom. 8:28 „die naar zijn voornemen geroepen zijn".

Voornemen = πρόθεσις van προτιθέναι. Het woord onderscheidt zich van προορίζειν daardoor dat het meer den nadruk laat vallen op de willende zijde van Gods besluit der Praedestinatie. In alle besluit Gods is eene daad des verstands en eene daad van den wil. Zoo ook in het besluit der Praedestinatie. Door de eerste wordt het beeld gevormd, het lot afgeteekend, door de laatste plaatst God wel vasten wil het dus bepaalde voor zich om het tot werkelijkheid te voeren.

Soms kan „voornemen" ook in meer omvattenden zin staan, zoodat het „voorkennis" en „uitverkiezing" in zich sluit. II Tim. 1:9. „die ons heeft zalig gemaakt en geroepen – – naar zijn eigen voornemen en genade die ons gegeven is in Christus Jezus vóór de tijden der eeuwen.

In Rom. 9:11 is sprake van een „voornemen naar de verkiezing". Hiermee bedoelt de apostel, dat Gods voornemen, een verkiezend, keurend, onderscheid makend voornemen was. Het was een keur-voornemen.

32. Heeft de schrift even zoovele woorden voor de verwerping als zij voor de verkiezing gebruikt? Neen, wij vinden schier geen enkel woord, dat als keerzij naast de bovengenoemde kan gesteld worden. Dat is ten deele zeker toe te schrijven aan den geringen graad van practisch belang, die de gemeente bij de donkere keerzij van dit troostrijke leerstuk heeft.

33. (Wat staat tegenover het woord בָּחַר (= uitkiezen)?
Het Hebr. מאס „verwerpen". Maar dit heeft in het O.T. nergens de beteekenis van „niet-uitverkiezen". Het zegt steeds „het eerst uitverkorene weer verwerpen": Jerem. 33:24 „De twee geslachten welke de Heere verkoren heeft, die heeft Hij verworpen?" Ps. 68:17 „Doch Hij verwierp de tent Jozefs en den stam Efraim verkoos Hij niet, maar Hij verkoos den stam Juda, den berg Zion, dien Hij liefhad." Ex. 32:32 seq. Vandaar dat in Jes. 14:1 van eene herhaalde verkiezing Israels sprake is: „De Heere zal zich ontfermen over Jakob en zal Israel nog verkiezen." Alleen in Jes. 41:9 schijnt de tegenstelling zuiver contradictorisch te zijn: „Ik heb u verkoren en niet verworpen".

34. Mag men daaruit afleiden dat er geene verwerping naast de verkiezing staat?
Dit zou zeer overijld zijn. Reeds het _uit_ in „_uitverkiezen_" geeft te verstaan dat er naast het verkiezen iets anders staat.

35. (Wat is het Grieksche woord voor מאס?
Ἀπωθεῖν „verstooten". Rom. 11:2.

36. Mag men uit de beteekenis van deze woorden „verwerpen" en „verstooten" afleiden, dat Gods praedestinatie niet onveranderlijk is?
Neen, ook deze conclusie is niet geoorloofd.

Praedestinatie en praedestinatie zijn twee. Er is eene voorverordineering, die kan ophouden, maar de eigenlijke praedestinatie, waarover wij het hier hebben zal ons blijken onherroepelijk te zijn.

37. Heeft men soms de verschillende beteekenissen, die het woord verkiezing of voorverordineering hebben kan gebruikt om de leer der praedestinatie te ontzenuwen?
Ja, men heeft beweerd dat waar de schrift van verkiezing spreekt slechts eene volksverkiezing is bedoeld. Dat God verkiest beteekent slechts, dat Hij de bediening van zijn Genadeverbond onder een of ander volk doet plaats vinden, met uitsluiting van andere volken. De verkiezing gaat ook nu slechts over de vraag in welke eeuw eene of andere heidensche stam door de christelijke zending zal bereikt worden. Zulk eene praedestinatie wil men nog wel absoluut noemen, wijl zij onafhankelijk is van den toestand harer voorwerpen en van de houding die zij aannemen. Maar overigens is er van geene absolute praedestinatie sprake. Of er onder zulk een volk of stam zullen wedergeboren en bekeerd worden en de zaligheid ontvangen, hangt, meent men, niet af van Gods vrijmachtige beschikking, maar ligt aan het gebruik dat de menschen zelf van hunne keusvrijheid maken.

38. Wat moet tegen zulk eene voorstelling opgemerkt worden?

1/. Dat wij geenszins het bestaan van zulk eene volks-verkiezing ontkennen. Gods beschikking gaat niet uitsluitend over individuen, maar omvat ook natiën en legt den band der geslachten. Het lot eens volks wordt door Hem afgewogen, gelijk het lot van een mensch. Er is niet het minste belang bij, ja het is op Gereformeerd terrein geheel onmogelijk, de volks-verkiezing, of hoe het heeten moge, te loochenen.

2/. Er moet op gewezen worden dat zulk eene volksver-kiezing onmiddelijk tot eene persoonlijke verwerping leidt. Het staat toch vast dat er buiten de kennis van Gods woord geene zaligheid is. Wanneer nu God vrijmachtig beslist, dat zekere volken buiten de kennis der waarheid langen tijd zullen voort-leven, zoo sluit dit blijkbaar het verloren-gaan van al de individuen, die tot zulke volken behooren, in. Eene volksverkiezing of eene praedestinatie tot het genot van de aanwezigheid der genade middelen is dus ten eenenmale ondenkbaar zonder eene per-soonlijke verwerping. En indien men nu de persoonlijke verwerping eens heeft toegegeven, zoo valt niet in te zien, waarom men tegen de persoonlijke ver-kiezing bezwaar kan blijven hebben. Men moet indien men ze niet erkennen wil, drie klassen van menschen stellen:

1/. Dezulken die door God verworpen zijn.
2/. Dezulken die zichzelf verworpen hebben.
3/. Dezulken die zichzelf verkoren hebben.

Deze voorstelling is echter zeer onaannemelijk.

39. Welk is het onderscheid in het Theologisch spraakgebruik tusschen de Praedestinatie en de verkiezing? Wij merken hier voorloopig slechts op, dat deze woorden verschillende beteekenis hebben.

1/. De praedestinatie is eene voorbestemming tot zeker lot. Zij ziet dus op het einde op den toestand, De Uitverkiezing is de aanwijzing of bepaling van zekere personen voor eene of andere zaak; zij ziet dus op de personen.

2/. De Praedestinatie is wijder van omvang dan de Uitverkiezing. Onder de eerste toch besluit men gewoonlijk twee stukken:

1/. De Verkiezing (Electio).

2/. De verwerping (Reprobatio).

Zoo opgevat wordt derhalve de verkiezing een onderdeel van de Praedestinatie. Verkiezen wordt dan „bestemmen tot de eeuwige gelukzaligheid.

3/. De verkiezing heeft slechts betrekking op bepaalde personen, om ze in eene bepaalde betrekking te stellen. De Praedestinatie omvat met het doel waartoe de verordineering geschiedt ook de tot het doel leidende middelen. Wanneer de Apostel Rom. 8:29 zegt dat de kinderen Gods voorverordineerd zijn om het beeld des Zoons gelijkvormig te worden, zoo bedoelt hij blijkbaar, dat die voorverordineering tevens de middelen en de wegen beschikte om tot deze werkelijkheid

te voeren. Vandaar dat er volgt: „Die Hij verordineerd heeft, die heeft Hij ook geroepen, en die Hij geroepen heeft, die heeft Hij ook gerechtvaardigd, en die Hij gerechtvaardigd heeft, die heeft Hij ook verheerlijkt."

40. Waar spreekt de Apostel Paulus uitvoerig over de Praedestinatie?
In Rom. 9 en de volgende hoofdstukken.

41. Is daar sprake van eene uitwendige verkiezing, die betrekking heeft op zekere Nationaliteiten?
Neen, dit heeft men reeds oudtijds beweerd en nog in den nieuweren tijd komen de bestrijders van de Gereformeerde leer der verkiezing telkens weer met die bewering voor den dag. Dat zij onjuist is blijkt:
1/. Uit geheel het redebeleid des Apostels. Hij bespreekt hier de voorverordineering voor eene zeer bepaalde aanleiding. Het meerendeel van Israel was in zijn tijd ongeloovig aan den Christus en de heidenen kregen de voorrechten, die onder Israel door zijne eeuwenlange ontwikkeling tot rijpheid gebracht. Dat was voor Paulus een diepe smart. Hij somt al de heerlijke dingen op, die Israel vroeger bezeten heeft (vrs. 4 en 5). Daartoe behooren ook de „verbonden" en de „verbondsbeloften". Maar hij was niet onwetend, dat de verbondsbeloften zoowel het zaad als de vaderen golden. Hoe kunnen de Vaderen dan de belofte des verbonds gehad hebben en toch het zaad verloren gaan?

Is dan niet het woord Gods uitgevallen? (vs. 6.). Neen, antwoordt de apostel, want die beloften golden, strikt genomen, niet geheel het zaad, zij zagen op de kinderen der beloftenis. En waarom men het zoo neemt, wil hij zeggen, is er geen tegenstrijdigheid tusschen de verbondsbelofte tot Abraham geschied en de voorbeschikking Gods in hare vrijheid. Nu spreekt het wel van zelf, dat hier van persoonlijke voorbeschikking sprake is en niet van Nationale. of, om het geheel nauwkeurig uit te drukken: van persoonlijke verkiezing, maar van nationale verwerping. De belofte Gods gaat door, maar niet door Israel als geheel in de N. T. kerk in te lijven. Veelmeer door de enkelen uit Israel en de heidenen saam te voegen tot dat ware zaad der beloftenis, waarop de verbondsbelofte aan Abraham gedaan doelde.

2/. Met even zoovele woorden wordt ons gezegd waarop deze voorbeschikking doelde. Het is eene beschikking tot het kindschap Gods, tot het ware geestelijke kindschap Abrahams (vs 7, 8.) waaraan dientengevolge de volkomen heerlijkheid der kinderen Gods verbonden is (vs 23). Er staat tegenover eene voorbeschikking tot oneer (vs. 21). tot toorn (vs 22), tot „verderf" (vs 22). De individuen heeft God uit Israel geroepen en uit de heidenen (vs. 24). En deze geroepenen zijn dezelfden, waarvan het pas heette, dat zij waren vaten der barmhartigheid, van te voren toebereid tot heerlijkheid.

Er worden voorbeelden van personen bijgebracht, zoowel van de verkiezing als van de verharding. Mozes (vs. 15) Pharaö (vs. 17.). Het is niet uit een nuttigheidsbeginsel, dat God tijdelijk aan den een de voorkeur geeft en den ander voorbijgaat, maar Hij doet wat Hij doet tot verheerlijking zijner deugden. (vs. 17, 22). Van af vs. 14 is alles strikt individueel.

42. Is het dan niet waar dat vóór vers 14 over nationale zaken gesproken wordt?
In zekeren zin moet dat toegegeven worden, „In Izaäk zal u een zaad genoemd worden", beteekent stellig in de eerste plaats: Izaak is de zoon uit wien het bondsvolk zou spruiten, terwijl Ismaël buiten de verbondsbediening zal worden geplaatst. De gedachte is stellig niet: Izaäk is uitverkoren tot de eeuwige zaligheid (schoon wij ook dat natuurlijk niet loochenen). Izaaks verkiezing is derhalve nog iets anders, dan de verkiezing tot de zaligheid. Evenzoo wordt in vs. 9 gesproken van de geboorte van Izaak uit Sara, niet van zijn wedergeboorte als gevolg van zijne verkiezing. Nog klaarder in vs. 12, waar blijkt dat het aan Rebekka voorzegde betrekking had niet op de zaligheid van Ezau en Jakob, maar op de nationale verhouding van beide volken, die uit hen zouden voortspruiten, tot elkaar, „De meerdere zal den mindere dienen. Evenzoo is vs. 13 (een citaat uit Mal. 1:2, 3) te verstaan van eene liefde die voor Ezau en Jakob

nationale, Theocratische voordeelen ten gevolge had. Dit alles lijdt geen twijfel. Maar iemand, die daaruit wil afleiden, dat Paulus volstrekt geene persoonlijke praedestinatie tot een eeuwig lot leeren wil, redeneert al zeer oppervlakkig en ziet den diepen zin van zijn betoog geheel voorbij. Het staat toch eenmaal vast, dat hij over het persoonlijk ongeloof van zijne broederen naar den vleesche handelt, daarvan uitgaat (vs. 1 en 2), daarop terugkomt (vs. 24). De vraag wordt dus: Hoe kan Paulus uit nationale dingen een besluit afleiden, dat hij dan voor persoonlijke dingen gelden laat. Hoe kon hij uit deze verkiezing van Izaak en Jakob besluiten tot de verkiezing van allen, die gelooven en hunne bestemming tot de eeuwige heerlijkheid?

Het antwoord luidt:

Paulus heeft in hetgeen met Izaak en Ismaël, met Jakob en Ezau geschiedde een typus gezien voor hetgeen in geestelijk opzicht plaats grijpt met allen, die onder de bediening van het Evangelie leven. Dat ook de geestelijke beloften niet noodzakelijk op ieder vleeschelijken afstammeling ziet, maar dat God in zijne verkiezing en in de vervulling van zijne verbondsbeloften vrij blijft blijkt daaruit, dat reeds tot Abraham gezegd is: „Niet op natuurlijke wijze verwek ik u een zoon en een nageslacht, maar op wonderdadige wijze (vs. 7). Dat is (d.w.z. „dat is typisch te verstaan") de geboorte uit belof-

tenis doet alles. Zij deed het reeds bij Izaak wat het tot stand komen van het bondsvolk Israel betreft, zij doet het ook nu nog wat het ingaan in de zaligheid betreft. Daarom wordt in vs. 8 de conclusie getrokken: „De kinderen der beloftenis worden voor het zaad gerekend." Het is dus geheel een typisch argument, waarvan zich de Apostel hier bedient, maar zijn thema blijft voor als na, de verkiezing der enkelen uit Joden en Heidendom.

43. Leert de Apostel ook dat deze verkiezing of voorbeschikking Gods geheel vrij is, onafhankelijk van iets in den mensch, waardoor hij de voorkeur zou verdienen? Ja dit wordt zoo nadrukkelijk mogelijk geleerd, zoodat alle Remonstrantsche voorstellingen bij den wortel zijn afgesneden. Men zou bij Izaak en Ismaël nog hebben kunnen zeggen: de eene, de verkorene was uit de vrije geboren, de andere, de verworpene, uit de slavin. Geen wonder dat God dan onderscheid maakte (Gal. 4:22). Maar Paulus heeft die tegenwerping te gemoet gezien. En daarom stelt hij zich niet tevreê met naar het voorbeeld van Izaak en Ismaël te verwijzen. Hij herinnert tevens aan een ander voorbeeld, dat uit zijn aard deze tegenwerping niet toelaat. Bij Izaak en Ismaël verschilden de moeders. Maar bij Jakob en Ezau was van zoodanig verschil geen spoor. Niet alleen hadden zij elk eene moeder gelijk in rang, niet slechts hadden zij dezelfde moeder, niet bloot bezaten zij éénen moeder en éénen

vader, maar zij waren kinderen als tweelingen uit dezelfde ontvangenis geboren, maar ook Rebekka is daarvan een bewijs, als zij uit eenen bevrucht was, n.l. Izaak onzen vader want als de kinderen nog niet geboren waren, noch iets goeds of kwaads gedaan hadden, opdat het voornemen Gods dat naar de verkiezing is vast bleve, niet uit de werken maar uit den roepende". Er was geenerlei voortreffelijkheid in Jakob, waardoor God zich zou kunnen hebben laten bewegen, om hem tot den heerscher te maken en Ezau tot den dienstknecht. Het woord dat hun lot vaststelde ging reeds uit voor zij nog iets goeds of kwaads gedaan hadden. En dat woord ging opzettelijk zoo vroeg uit, opdat men later, wanneer het onderscheid aan het licht kwam, niet zou denken: het is om de betere eigenschappen van Jakob dat hij de voorkeur verkrijgt. Het moest veelmeer uitkomen, dat het lot van die twee en van de volken uit hen voort te komen aan den vrijen wil des Roependen hing. Daarom werd hun lot gescheiden en zoodoende kwam het eerst in al zijne klaarheid uit, dat het niet uit de werken was. God heeft bij zichzelven vastgesteld, dat Hij alleen de eene zou hebben voor het werk dat Hij in zijne bondelingen verricht. Indien dat werk nu aan Jakob later wel en aan Ezau niet openbaar werd, bestond de mogelijkheid dat men de eer voor aan Jakob zelf, aan zijne betere eigenschappen, toekende. Dat mocht niet. Het moest klaar worden:

niet uit de werken maar uit den Roepende. En om dat nu te voorkomen, laat God zoo vroeg, reeds voor de geboorte verkondigen, wat er geschieden zal, wanneer de kinderen opgewassen.

Dit geschiedde dus opdat zou blijken hoe de Roepende God, bron aller genade is, waardoor de menschen worden onderscheiden. Maar hetzelfde wordt ook nog anders uitgedrukt. Het had ook ten doel: „Opdat het verkiezings-voornemen (= het keur-voornemen) vastbleve". Hier wordt ons een werk gegeven op een gebied, waar anders de werken der Schrift zoo schaarsch zijn. Er wordt van eene beweegreden gesproken, waardoor God zich in zijne vrijmachtige en geheimzinnige verkiezing leiden liet. Het keur-voornemen en het „niet uit de werken maar uit den Roepende" staan hier naast elkaar, als dingen van gelijken inhoud en van gelijke strekking. De Apostel wil dus blijkbaar leeren, dat God daarom met onderscheid maakt tusschen mensch en mensch in zijne voorbeschikking, wijl daardoor in het klaarste licht treedt, dat de verkorenen alles uit zijne alleen-werkende (= roepende) genade hebben. Waar God uit geheel gelijke personen den éénen neemt en den anderen liggen laat, daar is het onbetwistbaar, dat Hij de oorsprong der genade is. Deze wenk moet door ons dankbaar aanvaard worden. En wat hij ons leert is geheel in overeenstemming met de schrift, altijd hangt dan de vrijmachtige verkiezing

en de <u>vrije</u> genade in verband met elkaar. Wie ons de verkiezing ontneemt, ontneemt ons de vrije genade. Dat geldt van de verkiezing in 't algemeen, maar 't geldt ook volgens deze woorden des Apostels van de verkiezing in specifieken zin, van het kenmerkend, discrimineerende element in de voorverordineering. Wie een algemeene zaligheid leert, die in hare slot-resultaten allen omvat, behoeft nog wel niet aan de werkelijkheid der vrije genade te kort te doen. Maar hij doet noodzakelijk te kort aan de Openbaar-wording der vrije genade. En daarop heeft Paulus hier het oog.

44. Hoe trachten sommigen deze leer van Paulus over de voorverordineering krachteloos te maken?

Door te wijzen op de keerzijde, die van Rom. 9:30 tot 10:21 besproken wordt. Voor den Apostel staat beide vast:

1). De vrije, vrijmachtige beschikking Gods, die hare beweegredenen niet aan het doen der menschen ontleent.

2). De volle verantwoordelijkheid des menschen tegenover zijnen Schepper.

Hij bespreekt dan ook beide achtereenvolgens. Eene poging om deze twee logisch met elkaar te verzoenen heeft de Apostel niet gedaan. En ook wij mogen niet zulk eene poging doen. Maar het is nog veel meer ongeoorloofd den inhoud van Rom. 9 tot op vs. 30 te willen ombuigen en verdraaien, zoo, dat hij op eene of andere manier in hetgeen volgt

passen gaat. Beide zijden moeten naast elkaar blijven staan, onverzoend voor ons denken, maar elk in haar volle recht. Rom. 9 uit Rom. 9 te willen verklaren is Rationalistische exegese.

45. (Wat leert Paulus aangaande de volksverkiezing, die op Israel betrekking had?

In Rom. 9 verv. spreekt hij ook daarover uitvoerig. Hij vraagt: „Heeft God zijn volk verstooten?" En het antwoord luidt: „Geenszins! God heeft zijn volk niet verstooten, dat Hij heeft voorgekend!" Hoe dat te verstaan is wordt dan nader gezegd:

1/. Een volk eenmaal voorgekend kan niet geheel verstooten worden, zoodat er niets meer van zou overblijven, geen kern uit zou behouden worden. Paulus wijst daarom op zichzelf als een voorbeeld dat God de beloftenissen tot de vaderen geschied vervult. Hij is zelf een Jood. Ook in Elia's dagen waren er 7000 mannen overgelaten. Israels verkiezing ook als volksverkiezing is dus vooreerst in dien zin onherroepelijk, dat er altijd een overblijfsel naar de verkiezing bestaan blijft. (vs. 5).

2/. Er is nog eene andere manier waarop de volksverkiezing doorgevoerd wordt. Al is het waar dat er een overblijfsel is, toch wordt de groote massa verstooten. In 11:15 is dan ook sprake van „hunne verwerping" die naast „hunne vermindering" van vs. 12 staat. Als geheel, als natie heeft God Israel

metterdaad verworpen, de meerderheid van het volk is buiten de verbondsbediening geplaatst. Maar wanneer men van het tegenwoordige afziet en met de naaste toekomst niet rekent, zoo blijft het ook van dit volksorganisme deze totaliteit gelden, dat het uitverkoren is en eenmaal weer in de verbondsbedeeling zal ingevoegd worden. De volheid der heidenen zal ingaan en gansch Israel zal zalig worden. Ook zoo kan het volgehouden worden, dat de genadegiften en de roeping Gods onberouwelijk zijn. (vs. 29).

3/. Hieruit nu is af te leiden, hoe het verstaan moet worden, wanneer in vss. 17, 19 van afgebrokene en ingeënte takken sprake is. Men heeft dat dikwijls beschouwd als een bewijs voor de betrekkelijkheid en de veranderlijkheid der verkiezing en er op gewezen, dat in het eind van vs. 23 de Heiden-christenen gedreigd worden met de afsnijding voor het geval, dat zij niet in de goedertierenheid blijven. Maar ten onrechte. Reeds het beeld van inenten had van zulk eene verklaring moeten terughouden. Dit toch wordt nergens en nooit gebruikt van de inplanting eens enkelen Christens in het mystieke lichaam van Christus door wedergeboorte, maar het beteekent de opname van eene geslachts-linie of nationale linie in de bedeeling des verbonds of derzelver uitsluiting daarvan. Deze opname geschiedt natuurlijk door geloof van het gepredikte woord,

en in zooverre gaat er met deze inenting van een geslacht of een volk ook eene inplanting van individuën in het lichaam van Christus gepaard. De afsnijding geschiedt natuurlijk door ongeloof, doch niet door ongeloof van dezelfde personen, die eerst geloovig waren, maar eenvoudig door het ongeloovig blijven van dezulken, die krachtens hun toebehooren tot de linie van het geslacht geloovig hadden moeten worden en voor geloovig werden gerekend. Zoo is eene verwerping (= weêr-verwerping) van een uitverkoren geslacht mogelijk, zonder dat er eene verwerping van uitverkorene geloovigen aan verbonden is. Wel echter sluit de geslachts- of volks-verwerping tevens de persoonlijke verwerping eener reeks van menschen in; al de Israelieten schier die tusschen de verwerping van Israel als volk, en de toebrenging van Israel aan het einde der tijden geboren worden en sterven, schijnen tot de verworpenen te behooren. En de bedreiging van vs. 22 is niet tot de Heiden-Christenen als enkele geloovigen, maar tot hen als geslacht gericht.

46. Hoe stelt zich de redeneering des Apostels in Rom. 9 tegenover de verkiezing uit voorgezien geloof en goede werken?

Zij sluit deze Remonstrantsche opvatting beslist uit. Van Ezau en Jakob wordt gezegd, dat hun lot beslist was en de beslissing aangekondigd werd

vóór zij nog iets goeds of kwaads gedaan hadden. Maar ook geheel het betoog valt, indien men aannemen moet, dat er ook maar iets goeds in den mensch is voorzien. De vraag van vs. 14: „Wat zullen wij dan zeggen? Is er onrechtvaardigheid bij God?" wordt geheel onverklaarbaar, indien Paulus zich als oorzaak van het onderscheiden tusschen verkorenen en verworpenen en verschil tusschen geloof en ongeloof gedacht heeft. Dan toch zou zelfs de geringste schijn van onrechtvaardigheid afwezig zijn en het kon niemand zijn ingevallen zulk eene aanklacht tegen Gods doen in te brengen.

Bij Jakob en Ezau was het dus zoo niet. Maar nu zijn er een groot aantal zelfs eene meerderheid van menschen, wier lot beslist wordt, terwijl zij nog gelijk Jakob en Ezau zijn, nog niet de jaren van onderscheiding bereikt hebben. Van geloof als daad is bij de kinderen vóór hun verstandsgebruik geen sprake. Op hen is daarom de Remonstrantsche voorstelling niet toepasselijk. Nu kan men natuurlijk licht zeggen: alle kinderen zijn uitverkoren, die voor hun verstandsgebruik sterven, maar de vraag is of men dat ook durft toepassen op die kinderen, die buiten de bediening van het genadeverbond leven. Indien men dat niet durft, en de schrift geeft daar stellig geen grond voor, zoo blijkt dan toch, dat het bij de kinderen met verkiezing en verwerping volgens een' anderen regel toegaat dan

naar voorzien geloof en goede werken.
Vervolgens het geloof en de goede werken treden elders in de schrift niet op als aanleiding tot Gods verkiezing, maar als vrucht en gevolg der verkiezing. Joh. 6:44. Eph. 1:4, 2:8,9,10. Hand. 13:48, Phil. 1:29, I Thes. 1:2,3,4.
Augustinus heeft reeds gezegd: „Het rad loopt niet goed, om rond te zijn, maar het loopt goed, omdat het rond is."

47. Welke beteekenis heeft de vraag in het 14de vers?
Uit de woorden, waarmee zij hier ingeleid wordt, blijkt, dat het eene tegenwerping is, die Paulus tegemoet zag. De tegenwerping is gericht tegen het partijdige, discrimineerende element in de verkiezing. De rechtvaardigheid is eene van Gods deugden en die schijnt strikte onpartijdigheid te moeten insluiten. Een niet-uitverkorene zal zich dus kunnen beklagen dat God niet rechtvaardig met hem gehandeld heeft. Het antwoord op dit bezwaar geeft Paulus in een citaat uit het O.T. Het is genomen uit Ex. 33:19 naar de Septuaginta. God spreekt daar tot Mozes: „Ik zal al mijne goedigheid voorbij uw aangezicht laten gaan en zal den naam des Heeren uitroepen voor uw aangezicht; maar Ik zal genadig zijn, wien Ik zal genadig zijn en Ik zal mij ontfermen over wien Ik mij ontfermen zal." De Heere schrijft het hier aan zijne vrije ontferming toe, dat Hij Mozes

dit gezicht vergunt en spreekt dit in eene algemeene stelling uit. Hij zal (feitelijk) in de toekomst, zijne genade en ontferming bewijzen aan diegenen wien Hij nu vrijmachtig heeft besloten in zijn genade en ontferming.

Hiermee is nu de tegenwerping niet weerlegd maar met een beroep op Gods eigen verklaring voor onontvankelijk verklaard. God zelf verklaart in de schrift dat Hij zich dit zoogenaamd partijdig en onrechtvaardig handelen voorbehoudt en deze handelwijze, waartegen de menschen murmureeren, volgt. De apostel constateert eenvoudig het feit, zonder zich verder met de verklaring er van in te laten en trekt rechtstreeks uit zijn citaat de conclusie: „zoo is het dan niet desgenen, die wil noch desgenen, die loopt, maar des ontfermenden Gods". Deze woorden zijn geheel algemeen te verstaan, zonder dat er eene zinspeling op bepaalde feiten in gezocht moet worden. b.v. het willen van Abraham ten opzichte van Ismael, het loopen van Ezau om het wildbraad. Willen is eenvoudig het menschelijke verlangen, loopen is het ingespannen pogen der menschen.

Natuurlijk heeft Paulus door zich op dit axioom te beroepen, niet willen aanduiden, dat er geene andere verklaring was. Het is noodig er wel op te letten hoe zulk eene verklaring voor de hand ligt. Partijdigheid en onpartijdigheid, rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid zijn tegenstellingen, die

zekere bepaalde verhoudingen onderstellen. Indien er tusschen twee personen geschil bestaat over het eigendomsrecht op zekere som gelds en ik word als scheidsrechter ingeroepen en ik geef, de som verdeelende, den eenen meer, den anderen minder dan hem toekomt, zoo is er bij mij zeker partijdigheid en onrechtvaardigheid. Hier was een oorspronkelijk recht, dat geschonden is door mijne keur. Waar recht is kan onrechtvaardigheid zijn. Maar omgekeerd waar het recht ontbreekt niet. Indien ik mij voorneem, onder de armen eene zekere som uit te deelen en ik bedeel den eenen rijkelijker dan den anderen, zoo is het absurd van onrechtvaardigheid en partijdigheid te spreken. Niemand der bedeelden kon eenig recht op mijne gave doen gelden. Ik oefen discriminant, maar blijf buiten alle partijdigheid, overmits er geene partijen zijn; Ik blijf buiten alle onrechtvaardigheid, overmits er geene rechthebbenden zijn. Nu wil de Apostel dat niet direct zeggen, maar toch schemert het in zijn antwoord zijdelings door. Er is geene ~~sprake~~ van willen en loopen, waardoor rechten zouden ontstaan, maar uitsluitend van ontferming Gods. Ontferming is niet eene rechterlijke functie of eigenschap, maar eene gave. Geven is een vrij werk, waarin men niet door recht gebonden is. Matth. 20:15, "Of is het mij niet geoorloofd, te doen met het mijne, wat ik wil? Of is uw oog boos, omdat ik goed ben?"

Natuurlijk moet de rechtvaardiging Gods, indien

men er eene zoeken wil, ook niet gezondigd worden in de gelijke zonde van allen. Het is geen recht waar, van hier sprake is, derhalve kan het ook niet. en door de zonde verbeurd recht zijn. En de zonde is ook bij allen gelijk. Uit een gelijken toestand kan men nimmer eene discrimineerende handelwijze rechtvaardigen. Het eenig antwoord moet luiden: de verkiezing is eene handeling Gods, waar geen recht der personen bij in aanmerking komt, eene daad die God niet als rechter, maar uit de volheid zijner vrijmacht verricht. Hij zal zich ontfermen, over wien Hij besloten heeft zich te ontfermen.

48. Geef eene verklaring van Rom. 9: 16-18.
Deze verzen dienen den Apostel, om een afdoend bewijs te leveren voor de vrijmacht der verkiezing. Hij had het kunnen laten bij zijn betoog, dat er volgens Gods eigen nadrukkelijke verklaring geen onrechtvaardigheid bij Hem is, dat Hij genade bewijst aan wien Hij wil. Maar met wonderbare beslistheid gaat hij een stap verder en toont dat God ook in het toedeelen van het kwade even zoo vrij is. Dat moet dus de deur toedoen. Immers God (= de schrift) zegt tot Pharao enz.
Gods woorden tot Pharao zijn: „Juist hiervoor heb ik u verwekt, opdat ik in uw persoon mijne macht zou toonen en opdat mijn naam volkomen zou geopenbaard worden in geheel de aarde."

Het is een citaat uit Ex. 9:16 ten deele naar de Septuaginta, maar met eenige blijkbaar opzettelijke wijziging. De Septuaginta heeft: διετηρήθης „gij zijt bewaard gebleven in het leven". Het Hebreeuwsch heeft הֶעֱמַדְתִּיךָ „Ik heb u doen staan." De vraag is hier niet in de eerste plaats wat het Hebr. in Ex. 9:16 naar de letter beteekent. Het komt herhaaldelijk voor, dat de schrift des N.T. de letter des O.T. wijzigt, om ons eene te betere verklaring te geven van de strekking en de diepere bedoeling, die een woord heeft. Zoo is het ook hier geschied.

Vooreerst heeft het Grieksche woord ἐγείρειν „verwekken" in het N.T. bestendig deze beteekenis „te voorschijn brengen, doen optreden". Matth. 11:11 „uit die van vrouwen geboren zijn, is niemand opgestaan grooter enz." 24:11 „vele valsche profeten zullen opstaan". Joh. 7:52 „Uit Galilea is geen profeet opgestaan".

Vervolgens; indien Paulus had willen zeggen: ik heb u het leven bewaard, of op den troon gebracht, of van eene ziekte doen opkomen of wat dies meer zij, zoo wordt de wijziging der woorden van de Septuaginta onverklaarbaar.

Ten derde: Het Hebreeuwsch en wat Paulus zegt stemmen in beginsel volkomen overeen, wanneer wij vertalen „ik heb u verwekt". Het Hebreeuwsch zegt eenvoudig: „Ik heb u laten staan". d.w.z. terwijl vele anderen weg vielen moest

gij blijven. Paulus verklaart dat nader. Dit kwam, zegt hij, omdat God met de historische verschijning van Pharao zijn bedoeling had en Pharaö mocht niet eer vallen, dan die bedoeling bereikt was. Daarom bleef hij staan.

Ten Vierde. Bij elke verzwakkende verklaring breekt men de spits van Paulus redeneering af, overmits er dan niet meer logisch de conclusie uit volgt, die de Apostel zelf er uit trekt, vs. 18 „zoo verhardt Hij dan dien Hij wil". Dat God Faraö op den troon gezet, of in het leven behouden, of van het ziekbed opgericht heeft, levert zulk eene conclusie niet, wel dat Hij hem naar geheel zijne persoonlijkheid verwekt heeft.

Dit is ook de exegese van Calvijn, „waaruit volgt dat men nu te vergeefs met Hem kijft, gelijk of Hij verbonden ware rekenschap te geven, daar Hij vanzelfs voortkomt en deze tegenwerping beneemt, zeggende dat de verworpenen uit den verborgen schat zijner voorzienigheid komen in dewelke Hij wil zijnen naam geprezen hebben". Zoo ook Beza, Piscator, Bengel, Olshausen, Rückert, Beck, Tholuck, Philippi en vele anderen.

Wil men iets van de hardheid dezer woorden afnemen, zoo moet het langs anderen weg geschieden. Men kan desverkiezende zeggen: dit verwekken der persoonlijkheid van Pharao geschiedde niet uit de abstrakte nog onbepaalde menschheid,

maar uit de zondige menschheid, het ziet op de middelijke schepping. Dat kan natuurlijk niemand tegenspreken, al kan het ook niet bewezen worden, dat Paulus daaraan bepaald gedacht heeft. In elk geval is Pharao er toe verwekt, om een toonbeeld te zijn van Gods macht. Hij is daarvoor geschapen. En dat was de hoofdbedoeling: „Juist hiertoe".

49. Geef eene verklaring van het 18de vers.
De nadruk valt hier op de woorden die vooraangezet zijn, „wien Hij wil bewijst Hij ontferming, wien Hij wil verhardt Hij." De Apostel wil zeggen: Er is geen andere oorzaak voor de verschillende lotsbedeeling dan de absolute wil Gods. En dat geldt zoowel van het lot der rampzaligheid als van het lot der gelukzaligheid.
Wat den term „verharden" (σκληρύνειν) aangaat, ook hier zijn er velen bij de hand, die den Apostel meenen te moeten helpen, om in zijne woorden den zachtst-mogelijken zin te leggen, opdat hij toch God niets ongerijmds toedichte. Calvijn zegt: „Voorts het woord verharden als het Gode in de Schriftuur toegeschreven wordt, bedu idt niet alleenlijk „toelating" gelijk sommige flauwe matigers willen,

maar ook de werking des goddelijken Toorns" — gelijk ook Salomo leert dat het verderf der goddeloozen niet alleenlijk voorzien is geweest maar dat de goddeloozen zelven zijn met het voornemen geschapen om te verderven. Spr. 16:4.

50. Wat bevat het 19de vers?

Eene tegenwerping, die Paulus de tegenstanders der Praedestinatie uit den mond neemt. Het is eene tegenwerping ditmaal niet tegen de partijdigheid Gods, maar tegen de billijkheid Gods, wanneer Hij zich over de boosheid der zondaren beklaagt. Het is onder Gods besluit, dat de zondaren zoo geworden zijn, zijne vrijmacht heeft ze verordineerd tot al wat ze zijn. Zij zijn dus in geheel hunne verschijning het resultaat (niet: het product) van Gods voorbeschikking. Maar hoe kan God zich dan beklagen? Wie heeft zijnen wil wederstaan, d. w. z. wie heeft zich ooit met goed gevolg tegen zijnen almachtigen wil verzet? Antwoord: Niemand! Alzoo wij konden ons ook niet verzetten met goed gevolg. En wij moeten ons zelven laten worden, wat God ons hebben wilde. Daarom mag God niet klagen.

Dit is de tegenwerping. En nu het antwoord. Om het goed te vatten zal men zich moeten herinneren hoe Paulus op de tegenwerping van vs. 14 geantwoord heeft. Niet door het bezwaar weg te nemen

door redeneering en fijne onderscheidingen, maar door er eenvoudig Gods nadrukkelijke verklaring zelf tegenover te stellen, en dan met koene wending een nog sterker sprekend voorbeeld van Gods vrij-macht er naast te plaatsen. Gij beklaagt u daarover dat God den éénen erbarming bewijst den anderen niet. Ik wil u antwoorden wat God zelf dienaangaande verklaart. Hij zegt tot Mozes enz. Maar ik wil u nog wat anders zeggen. Hij is niet slechts vrij om onontfermd te laten. Hij is ook vrij om te verharden en tot verharding in het aanzijn te doen treden. Want Hij zegt tot Pharao enz. Gij beklaagt u dat dan niemand zijn wil wederstaan kan, en dat de goddeloozen in hunne verharding noodzakelijk zoo moesten worden? Ik wil u nog iets anders zeggen: Wie zijt gij o mensch, die tegen God antwoordt, heeft niet de pottenbakker macht over het leem. enz.

Zoodanig is de grootsche gang van des Apostels redeneering. Hieruit blijkt nu tevens hoe totaal men haar misverstaat wanneer men met allerlei restricties voor den dag komt om ze te verzachten. De apostel heeft die restricties zonder twijfel ook wel geweten en hij heeft ze bij andere gelegenheden zelf wel gebruikt. Hij was even zoo goed te huis in de leer der menschelijke verantwoordelijkheid, en in de subjectieve ontwik-

keling van de menschelijke zonde als wij. Hij heeft wel geweten, dat God strikt rechtvaardig is, zoo goed als vrijmachtig. Maar hij heeft dat opzettelijk hier ter zijde laten liggen, en de zaak van de zijde der vrijmacht beschouwd. Waarom? Zou hij niet met meer effect deze godslasteraars den mond gestopt hebben door hen er op te wijzen, dat zij schoon door God verworpen nochtans door eigen schuld verloren gaan? Stelde hij zich nu niet aan het gevaar bloot, dat men zeggen ging: Paulus heeft geen antwoord op onze tegenreden? Antwoord: Het scheen Paulus in dit verband beneden de waardigheid Gods te zijn, dat er eene pleitrede voor zijne rechtvaardigheid tegenover godslasteraars zou gevoerd worden. Dezulken overtuigt men niet, men snoert hun den mond. Vervolgens wat Paulus had kunnen en mogen bijbrengen ter rechtvaardiging dezer vrijmachtige handelwijze Gods, zou zoo zwaar om te verstaan zijn geweest, dat het toch waarschijnlijk zijn doel zou hebben gemist. Er liggen hier diepten die wij nimmer peilen kunnen, vraagstukken die wij door niemand zullen zien oplossen. De redeneering waaraan Paulus zich gehouden heeft is in dit geval metterdaad de meest afdoende.

Nu komt het beeld van den Pottenbakker en het leem. Om het te verklaren moet men zich wel herinneren waarvoor een beeld of eene

gelijkenis bestemd is. Niet om punt voor punt te worden toegepast. Wie dat met de gewone beelden en gelijkenissen der schrift doet komt tot de grootste onzinnigheden. Ieder beeld heeft een tertium comparationis, een hoofdpunt waarom zich de vergelijking beweegt, waarom het te doen is. Al het andere is bijzaak. Dezen regel hier toepassend vragen wij:

Wat is het hoofdpunt der hier gebezigde vergelijking?

1/. Het is niet de toestand van het materiaal waaruit de pottebakker vaten vormt. Dat kan grove en het kan edele klei zijn voor het fijnste porselein bestemd. Maar dat maakt geen onderscheid in de verhouding des pottenbakkers tegenover den klomp. Zoo ook hier. Het doel van het beeld is volstrekt niet om ons te toonen of de klomp der menschheid rein of onrein, edel of onedel was. Op zich-zelf kan beide het geval geweest zijn. Stel de klomp was zondig, onrein. Wordt daardoor Gods vrijmacht tegenover den klomp minder? Zoo ja dan moet men de gedachte aan de onreinheid van den klomp als ingedragen beschouwen.

2/. Het is ook niet de wijze van bearbeiding door den Pottebakker gevolgd, die het punt van vergelijking uitmaakt. De eene Pottebakker werkt met grove, de ander met fijne werktuigen, de eene met kunstzin en vaardige vingeren, de

andere smakeloos en zonder gevoel voor het schoone. Alleen behandelen zij het leem van den beloop machinaal als doode stof, dat zij kneden en vormen naar hartelust, zonder dat het op hunne bewerking reageert. Heel alles kan men op Gods behandeling van den mensch niet overbrengen. Hij behandelt ons niet als doode stof, maar als levende geesten. Wij zijn niet dood en zielloos onder zijne vingeren. Niet machinaal gaat Hij met ons te werk. Dat ligt alles buiten den kring der gelijkenis. Aangaande het mysterie, hoe de vorming van den mensch onder Gods bestuur toegaat, leert ons het beeld absoluut niets. Of het geschiedt door bloote toelating of door onttrekking van genade of door positieve ondoorgrondelijke daden, daarvan wordt ons hier niets gezegd. Het eene zoowel als het andere is geheel binnen de termen van het beeld.

3/. Blijkbaar ligt het tertium Comparationis in twee dingen:

a/. In het toedeelen van zekere qualiteit.

b/. In het aanwijzen in verband daarmeê van zekere bestemming.

Dit toch zijn de twee dingen, die de Pottebakker doet ten opzichte zijner vaten. Hij bepaalt eerst <u>waarvoor</u> ze zullen dienen, en dan bepaalt hij <u>hoe</u> zij moeten zijn, om voor dit doel dienst te doen.

En in beide deze opzichten heeft hij macht over het leem. Men lette er op dat hier gezegd wordt „Macht" niet „kracht. Gr. ἐξουσία niet δύναμις. „Kracht" is een physisch begrip. „Macht" is een zedelijk begrip. Dat God kracht heeft over zijne schepselen gelijk de Pottebakker kracht bezit om op het leem in te werken loochent wel niemand. Maar dat God de macht daartoe bezit de rechtsbevoegdheid, dat loochenen de bestrijders der goddelijke voorverordineering. Maar zegt Paulus tot deze bestrijders de verhouding van God tot u is gelijk de verhouding van den Pottebakker tegenover een vat. God kan rechtens zonder zijn deugden ook maar in iets te kort te doen met u in de twee voorgenoemde opzichten handelen, gelijk een Pottebakker handelt met het leem. Doet Hij nu, zoo handelt Hij uit de rechtsbevoegdheid, die Hem als God toekomt. En over die rechtsbevoegdheid, die aan de volkomen heiligheid Gods conform is, staat het een schepsel niet vrij een oordeel te vellen. Dat ligt in de vraag: „Wie zijt gij dan o mensch, die tegen God antwoordt"? Als mensch, als schepsel is de verkorene of verworpene niet in staat een oordeel te vellen over het al- of niet-rechtmatige van het doen des Allerhoogsten. Het schepsel heeft geen absoluten maatstaf van recht in zich-zelf, die het op God zou mogen

toepassen, om er Gods daden te meten. Hiermede is allerminst geloochend dat er zulk een maatstaf is. God draagt dien in zich zelven, in zijne heilige natuur, die alle zonde en onrecht verafschuwt. In dit punt kan men ook de vergelijking tusschen den Pottebakker en God niet doortrekken. Immers waar de Pottebakker aan het vormen zijner vaten gaat, komen volstrekt geen zedelijke vragen in aanmerking. Hij behoeft geen zedelijke wetten te eerbiedigen tegenover zijn leem. Het leem heeft geen ethische qualiteit. Het is een bloot physische klomp. Maar ook waar God als een Pottebakker het lot der menschen in zijne eeuwige voorverordineering regelt, handelt Hij daarbij naar zedelijke beginselen, uit zedelijke motieven. Alleen wil de Apostel zeggen dat het schepsel evenmin recht heeft over deze zedelijke beginselen en motieven een oordeel te vellen als een vat recht heeft zich een oordeel te vormen aangaande de bedoelingen en overleggingen van zijn formeerder. En een vat heeft geen recht in dit opzicht, ja kan geen dergelijk recht hebben.

Het komt er nu op aan de twee bovengenoemde elementen in het beeld aan te wijzen. Dit kan niet moeielijk vallen. Het eerste het toedeelen van de qualiteit ligt in de vraag van het maaksel:

„Waarom hebt gij mij *alzoo* gemaakt?" Hieruit blijkt overtuigend dat hier metterdaad van het bepalen der qualiteit sprake is. Het maaksel weet als 't ware, dat zijn toestand met zijne bestemming samenhangt, dat met den toestand de bestemming gegeven is. Waarom zegt het: Waarom *zoo*?" Vervolgens ligt het ook in den naam, dien God hier draagt: „Formeerder", „πλάσας". Formeeren is niet bloot het toewijzen van eene bestemming, maar ook het toewijzen, het mededeelen van zekere eigenschappen. Wij herhalen hier: Aangaande de wijze hoe die formeering plaats vond zegt ons de tekst niets, maar dat zij plaats vond, ligt er wel degelijk in en eene onbevooroordeelde exegese zal dit moeten toestemmen.

Het tweede der genoemde elementen, het toewijzen eener bestemming, ligt in vs. 21, waar van den Pottebakker gezegd wordt, dat hij het eene vat maakt *tot eere* het andere *tot oneere*. Dat ziet op de bestemming, die de vaten hebben. Het eene dient voor een edel, het andere voor een schandelijk gebruik. Zoo ook worden de menschen bestemd voor een edel en voor een onedel gebruik. De Apostel heeft dezen trek zelf overgebracht op de menschen zooals zij objecten van de praedestinatie Gods zijn. Hij zegt, dat sommige menschen zijn „*vaten des toorns,*"

toebereid tot het verderf." Anderen „vaten der barmhartigheid toebereid tot heerlijkheid".
Het is klaar dat in deze uitdrukkingen de twee begrippen: „verderf" en „heerlijkheid" overeenstemmen met „eer" en „oneer" in het beeld van den Pottebakker. Gelijk de Pottebakker praedestineert tot oneer, zoo praedestineert God tot verderf, gelijk de Pottebakker praedestineert tot eer, zoo praedestineert God tot heerlijkheid. En daaruit volgt nu schier vanzelf, dat de twee andere begrippen: „toorn" en „barmhartigheid" moeten overeenkomen met het qualitatieve element in het beeld.
Calvijn: „Zij zijn vaten tot het verderf bereid, dat is begeven en verordend tot verderf. Item Zij zijn vaten des toorns, dat is daartoe gemaakt om bewijzingen der straf en toornigheid Gods te zijn." De toorn en het verderf komen met elkaar overeen, het eene vereischt het andere. En evenzoo moet men „vaten der barmhartigheid" niet nemen als vaten, die voorwerpen waren der barmhartigheid. Dan gaat toch alle overeenkomst met het beeld verloren. Het zijn vaten bestemd om tot betooning der barmhartigheid te dienen. De Genitivus is een Genitivus, die de bestemming omschrijft. Calvijn: „Zoo dan wij geloovigen worden zeer wel terecht vaten der barmhartigheid genoemd, dewelke God als

instrumenten gebruikt tot vertooning zijner barmhartigheid: en de verworpene worden te recht vaten der toornigheid genoemd, dewijl zij dienen om de oordeelen Gods te verklaren.

51. Hoe is het 22ste vers te beschouwen?

Velen die tot dusver met de pas gegeven exegese instemmen, meenen dat hier eene wending in het betoog des Apostels komt. Zij vinden die aangeduid door de partikel δέ, „maar indien". Men meent dat de zin is: „Ik sta er op dat dit het absolute recht Gods is en dat Hij zoo handelen mag en kan. Maar hoe — indien Hij nu niet eens van dit recht gebruik gemaakt heeft?" Maar zeer terecht is opgemerkt, dat zulk een contrast een veel sterker woord vereischt dan het eenvoudige δέ. De zin is als volgt te omschrijven: „Wanneer nu echter God, toen Hij besloten had aan zekere personen (de verworpenen) zijn toorn te openbaren en zijne macht kenbaar te maken in plaats van onmiddelijk dit besluit uit te voeren, deze toornvaten tot het bederf toebereid met vele lankmoedigheid gedragen heeft [meê] met de bedoeling dat het Hem daardoor mogelijk zou worden den rijkdom zijner heerlijkheid te toonen door vaten der barmhartigheid tot heerlijkheid door Hem toebereid — (moet dan

niet evenzoo de hand op den mond gelegd worden en moet men niet erkennen dat God bij deze bijzondere uitoefening van zijn absoluut souverein decreet niet minder in zijn recht is dan wanneer Hij het onmiddellijk had ten uitvoer gelegd?)" Het antwoord daarop moet natuurlijk toestemmend luiden.

Wij voegen nog het navolgende tot verduidelijking hieraan toe. God had zijn besluit omtrent de verworpenen onmiddellijk kunnen uitvoeren, zoodra zij vaten des toorns werden door hunne moedwillige zonde hen kunnen overgeven aan het verderf. Maar Hij deed het niet. Hij droeg ze in veel lankmoedigheid d.w.z. met opschorten en uitstellen der straf. Hij deed dit met eene zekere bedoeling gelijk door het „opdat" wordt te kennen gegeven. Die bedoeling lag in de beschikking, die Hij over de uitverkorenen gemaakt had. Hij wilde den rijkdom zijner heerlijkheid over de vaten der barmhartigheid toonen en die vaten der barmhartigheid zaten in dat organisme der wereld in. Had de Heere daarom onmiddellijk de vaten des toorns aan het verderf prijs gegeven, zoo ware het organisme der wereld verbroken en de openbaring der barmhartigheid op geleidelijke manier had niet kunnen plaats vinden.

Men wil gewoonlijk in κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν „toebereid tot het verderf" in tegenstelling met ἃ προητοίμασεν „die Hij voorbereid had". Daarin zou een onderscheid liggen tusschen het door God bereid worden van de vaten der barmhartigheid en het zichzelf bereiden van de vaten des toorns. Op zich zelf is daar niets tegen. Iedereen zal toestemmen dat God op andere wijze in zijn albestuur de menschen tot het verderf laat komen door hunne zonde, dan Hij ze tot de heerlijkheid voert door Zijne genade. Het eene is actief, het andere permissief, schoon niet werkeloos. Maar toch mag betwijfeld worden of de apostel dit door zijn woorden hier heeft willen uitdrukken. Eigenlijk is hier geheel niet van de uitvoering van Gods raad sprake, maar van dien raad zelf. En nu kan men ook wel in dien raad een onderscheid stellen tusschen het gewone besluit en het toelatend besluit. Maar ook dat is zeker niet door het woord κατηρτισμένα uitgedrukt. Calvijn: „Zoo is het nochtans zonder twijfel, dat beide deze voorbereidingen zijn in den verborgen raad Gods gelegen. Anders zou Paulus gezegd hebben, dat de verworpenen zichzelven begeven of werpen in het verderf. Maar nu beduidt hij dat eer zij geboren worden, zij tot hun conditie verordend en begeven zijn".

dat in het eene geval staat „toebereid" (passief) in het andere „die Hij voorbereid had" (actief) zal geen anderen grond hebben dan het streven naar afwisseling in de uitdrukking. Calvijn zal overigens wel gelijk hebben, wanneer hij meent dat het toebereiden en het voorbereiden hier niet ziet op de werkelijke leiding en besturing der menschen in de uitvoering van Gods besluit, maar op de vorming en bereiding van het lot der menschen in Gods besluit zelf. Dat ligt duidelijk in het „te voren bereid tot heerlijkheid". God spaart de verworpenen in zijne lankmoedigheid niet alleen voor zulke verkorenen, die reeds in werkelijkheid bereid zijn, maar ook voor zulke, die in werkelijkheid nog niet bestaan, nochtans in Gods raad reeds zijn toebereid. Aangaande wier leven en lot „gevallen bij Hem reeds bepaling gemaakt is".

Zoodanig is dus de redeneering des Apostels in deze gewichtige pericope.

Met de vraag of zij infralapsarisch dan wel supralapsarisch is behoeven wij ons hier niet lang bezig te houden. Is toch onze uitlegging juist, zoo komen de woorden des Apostels bij eene infra-lapsarische verklaring niet tot haar recht. De vraag van het vat zou dan nooit kunnen luiden: „Waarom hebt gij mij alzoo gemaakt? maar hoogstens: Waarom hebt gij mij

toen ik reeds zoo was daartoe bestemd? Nu luidt de vraag echter: Waarom hebt gij mij alzoo gemaakt? Wij gelooven dus dat hier in de praedestinatie ook begrepen wordt, Gods verordineering over al datgene, waardoor de mensch wordt al wat hij wordt. En nademaal de val van onze eerste voorouders een voornaam stuk daarvan is, brengen wij er ook dit bij. Geenszins zeggen wij daarentegen dat de apostel hier God als oorzaak van de zonde voorstelt. Hoe Gods besluit, hetwelk dit alles omvatte, is uitgevoerd komt bij den Apostel geenszins in aanmerking. Het was een toelatend besluit ten opzichte der zonde en in zijne uitvoering bleef God geheel vrij van het kwaad. De mensch werd niet door God gedreven of aangezet om te zondigen. Hij zondigde uit zichzelven geheel en al. Het beeld van den Pottebakker wil ons niet leeren, dat God de mensch uit kracht zijner praedestinatie tot zondaars maakt. Maar wel ligt er dunkt ons in, dat God de zonde die de menschen zelven maken opneemt in zijn besluit aangaande het lot dier schepselen. En dat het geen van zijn besluit over de zonde eene plaats beslaat in zijn praedestinatie van wat de menschen zullen zijn en waartoe zij zullen dienen.

52. Wordt de verkiezing ook in andere brieven van den

Apostel besproken?
Ja in de brieven uit de eerste gevangenschap treedt de wijsheid van het verkiezingsbesluit op den voorgrond, terwijl het in den brief aan de Romeinen meer de vrijmacht Gods is waarop gewezen wordt. In Eph. 1:4 wordt geleerd dat de geloovigen zijn uitverkoren in Christus, dat het geschied is voor de grondlegging der wereld, dat het ten doel had het heilig en onberispelijk zijn van Gods kinderen voor God in de liefde.
Het eerste beteekent:

a/. Niet dat Christus de grondslag of de verdienende oorzaak der verkiezing was, als of alleen om den Borgtocht van Christus de verkiezende liefde des Vaders had kunnen werken. De schrift leert ons vooral dat Christus met zijn vleeschwording, zijn Middelaarschap en alles wat daaraan verbonden is als gave der verkiezende liefde Gods moet beschouwd worden. Men mag dus niet zeggen, dat Gods liefde niet op de uitverkorenen rusten kan behalve in Christus. Want Christus als Middelaar zelf was reeds een geschenk van die liefde.

b/. Het beteekent ook niet dat Christus eerst uitverkoren werd en toen de geloovigen, zoodat in de uitverkiezing van Hem als het hoofd, de uitverkiezing der leden als besloten zou gelegen hebben. Ook dat kan niet, want men komt dan tot de gevolgtrekking dat de geloovigen er juist zoo goed

om Christus zijn, als Christus er om de geloovigen is. En de schrift leert het omgekeerd. Hij is *ons* gegeven van den Vader.

c/. De juiste beteekenis is dat de kinderen Gods zijn uitverkoren, om in Christus te zijn, met het doel dat zij in Christus als leden zijns lichaams zouden begrepen worden. Men vergelijke Gal. 1:6, „die u in de genade van Christus geroepen heeft," d.i. „opdat gij in de genade van Christus zoudt zijn". In de *uitverkiezing* Gods lag dus de bepaling opgesloten, dat de geloovigen ~~dat de geloovigen~~ eene eenheid met Christus zouden vormen, en dat al de heilgoederen, die hen werden toegedacht, alleen in de gemeenschap met Christus hun deel zouden worden. Zij zijn gezegend met alle geestelijke zegeningen in den hemel in Christus. Toch ter dege komen dus Christus in het besluit der verkiezing in. Maar, daarop lette men wel, *als voorwerp*! Natuurlijk spreken wij hier van Christus in zijne *qualiteit als Middelaar*, en niet als eeuwige Logos in 't afgetrokkene. Christus als middelaar *was* voorwerp en middel in het besluit der praedestinatie.

Door „vóór de grondlegging der wereld" (πρὸ καταβολῆς κόσμος) wordt de uitverkiezing als eene eeuwige daad geteekend, dat van belang is tegenover velen die beweren, dat de verkiezing voor Paulus eene tijdelijke daad was gelijk de roeping en de rechtvaardiging. Het *doel der verkiezing* is de heiligheid en

onberispelijkheid voor God. d.w.z. zij richt zich in de eerste plaats op de eere Gods. Wanneer God iets uitverkiest, zoo zondert hij het voor zich-zelven af, dat het heilig zij.

Het heilsplan wordt in deze brieven herhaaldelijk geschilderd als eene schepping van de wijsheid des Heeren, die de bewondering van Engelen en menschen waardig is. De uitverkorene gemeente wordt hier bij voorkeur een lichaam genoemd. Eph. 4:4, Col. 3:15.

Hiermee hangt het dan ook samen wanneer geheel de waereldgeschiedenis hier onder het gezichtspunt gesteld wordt van eene groote uitvoering te zijn van dit raadsplan Gods. Het voornemen Gods heet eene πρόθεσις τῶν αἰώνων, „een voornemen der eeuwen" Eph. 3:11. Het is gemaakt „vóór de grondlegging der waereld". Daarom wordt er bij gezegd, hoe de Heere die het gemaakt heeft, dezelfde God is die alle dingen geschapen heeft door Christus Jezus. Eph. 3:9,10.

Ook van eene zekere betrekking van Christus in dit raadsplan Gods tot de Engelen wordt gewag gemaakt. Het was het welbehagen des Vaders door Christus alle dingen, zoowel in den hemel als op de aarde tot zichzelf te verzoenen. Onder de dingen in den hemel zullen hier wel de Engelen moeten verstaan worden. Vgl. Eph. 1:10,11. Col. 1:20.

53. Wat moet bij de leerstellige uiteenzetting van

de leer der Praedestinatie achtereenvolgens ter sprake komen?

1/. Het onderwerp der Praedestinatie, de praedestineerende God.

2/. Het uitgangspunt der Praedestinatie de goddelijke voorkennis.

3/. Het onderscheidende element der Praedestinatie, de goddelijke uitverkiezing.

4/. Het krachtdadige en vormende element der Praedestinatie, de voorverordineering.

5/. De voorwerpen der Praedestinatie. Engelen, menschen, de Middelaar.

6/. De qualiteit waarin de voorwerpen der Praedestinatie voorkomen, anders uitgedrukt de omvang der Praedestinatie.

54. Aan wien wordt in de schrift doorgaans de Praedestinatie toegeschreven?

Aan God den Vader. In I Petri 1:2 heeten de geloovigen daarom „uitverkorenen naar de voorkennis Gods des Vaders." In Eph. 1. wordt er nadruk op gelegd dat de liefde der uitverkiezing is eene vaderlijke liefde. De uitverkiezing draagt de kenmerken eener vaderlijke daad. In zooverre zij het lot en de bestemming der schepselen regelt, heeft zij in zekeren zin een scheppend karakter. Het is de Vader, die in de orde het eerst de verkiezingsgedachte vormt, ofschoon natuurlijk

in eene daad naar buiten geheel de Drieëenheid moet betrokken zijn. Toch wordt aan den Zoon en den H. Geest de uitverkiezing in de schrift nergens toegeschreven. Wanneer in Joh. 6:70; 13:18, 15:16, 19. Hand. 1:2, 24 het woord uitverkiezen van Christus staat, zoo is niet de eeuwige uitverkiezing tot zaligheid bedoeld, maar het tijdelijke uitkiezen en bestemmen tot een ambt.

55. (Wat ligt er in opgesloten wanneer wij de verkiezing huishoudelijk aan den Vader toekennen?
Dat de zoogenaamde „Raad des Vredes" niet aan de uitverkiezing voorafgaat, maar er in orde op volgt. Hij moet beschouwd worden als de eerste stap in de uitvoering van de verkiezingsgedachte. De Raad des Vredes omvat den eeuwigen Borgtocht van Christus, waarop alle genadige behandeling van zondaren door God in den tijd steunt. Indien nu die Borgtocht partikulier is geweest, d.w.z. niet voor het menschelijk geslacht in 't algemeen aangegaan, maar zeer bepaald voor de uitverkorenen en voor die alleen, zoo volgt dat er reeds eene bepaling van de uitverkorenen, eene vaststelling van hunne personen moet geweest zijn, eer de onderhandeling over den borgtocht tusschen Vader en Zoon begon (Dit „eer" en dit „beginnen" zijn niet tijdelijk te nemen). Het omgekeerde gevoelen moet dan ook naar het ons wil voorkomen tot eene alge-

meene voldoeningseisch eischen. Christus is dan gegeven voor allen en heeft den Borgtocht aanvaard, zonder beperking voor allen en eerst later in orde is in Gods raadsbesluit de beperking opgetreden, waardoor de borgtocht van Christus alleen voor zekere personen van kracht en uitwerking gemaakt werd. Dat zou veel gaan gelijken op het Amyraldistische schema, waarover wij nog later zullen spreken en dat ook van de algemeenheid begint om met de particulariteit te eindigen, Gods bedoeling en liefde eerst alomvattend laat zijn, om ze later te doen inkrimpen tot enkele personen. Dit kan niet. Eene particuliere liefde Gods laat zich wel denken, mits zij er van den beginne zij.

56. (Wat was het uitgangspunt der praedestinatie ten opzichte van de geloovigen?

De schrift leert ons dat te vinden in de eeuwige <u>liefde</u> Gods. Vooreerst ligt dat in den naam „voorkennis" gelijk wij de beteekenis daarvan boven hebben ontwikkeld. Deze voorkennis is eene vrije souvereine liefde. En de „voorkennis" wordt door den Apostel vooraan gezet in de rij der daden, die aan de zaligheid des zondaars ten grondslag liggen. Rom. 8:29. Deze liefde Gods wordt ons voorts geteekend door de <u>voorkennis</u> als eene persoonlijke liefde. Niet slechts God

had een deel, een keur, een overblijfsel van de menschheid lief. God, moeten we zeggen, had bepaalde personen lief, een Johannes, een Paulus enz. Het was een kennen bij name, een persoonlijk kennen, iets dat trouwens in den term kennen zelf reeds opgesloten ligt. Eene andere dan persoonlijke liefde is op zichzelf niet mogelijk. De liefde is uit haar aard een persoonlijk iets. Eindelijk moet vastgehouden worden, dat er achter deze liefde voor ons niets ligt. Zelfs de barmhartigheid mag men niet achter haar plaatsen. En wel om de volgende reden niet: De barmhartigheid zonder meer is geen persoonlijk iets. Ieder, die ellendig is, heeft als zoodanig aanspraak op onze barmhartigheid. Barmhartigheid onderscheidt zich juist door dit haar natuurlijk algemeen karakter van liefde. Indien men dus in de uitverkiezing van de barmhartigheid wil uitgaan, geeft men het persoonlijke uitgangspunt prijs. Het zou dan moeten heeten: God zag ons in onze zonde en werd daardoor, door onzen ellendigen toestand tot medelijden bewogen om ons in Christus te redden. En dat medelijden zette toen Gods liefde in beweging. Maar zoo zou men terecht kunnen vragen of alle zondaren niet even ellendig voor God lagen en of gelijke ellende niet gelijke barmhartigheid had moeten

voortbrengen ten opzichte van allen. Zegt men neen, zoo geeft men toe, dat er behalve de barmhartigheid toch nog iets anders was, hetwelk haar tot zekere bepaalde personen bepaald deed blijven. En dit andere kan alleen in de liefde Gods liggen. Zij was er eer dan de barmhartigheid. En door haar werd de barmhartigheid gewekt en gedreven. Zoo alleen wordt het ook waar, dat de grond der uitverkiezing in geen enkel opzicht in ons zelven ligt, zelfs niet in onzen ellendigen verloren toestand. God had ons lief en redde ons niet <u>omdat</u>, maar <u>ondanks</u> dat wij ellendig waren. De schrift beschouwt het uit hetzelfde gezichtspunt. Eph. 2:4 „God die rijk is in barmhartigheid <u>ter wille van</u> zijne groote liefde, waarmede Hij ons liefgehad heeft enz." Hier wordt blijkbaar de barmhartigheid uit de liefde afgeleid en niet omgekeerd.

57. Waarin ligt het onderscheidende element van de uitverkiezing?

In het woord „uitverkiezen" zelf, dat ons vanzelf aan eene tegenstelling denken doet, en iedere universalistische opvatting, elke leer van eene wederbrenging aller dingen uitsluit. God verkoos bepaalde personen met de klare bedoeling, dat Hij andere niet verkiezen wilde. Deze twee zijden moet men in betrekking tot elkaar brengen.

In ons menschen kan de opmerkzaamheid zich zoo op eenige dingen of personen richten, dat de overige dingen of personen, schoon tot dezelfde rubriek behoorende, op den achtergrond blijven liggen, en wij als 't ware aan hen niet denken. Men kan dus alleen in betrekkelijken zin zeggen, dat door ons aangaande hen beschikking gemaakt wordt. Het geschiedt eigenlijk onzerzijds, doordien wij nalaten aangaande hen beschikking te maken. Maar bij een Alwetend God is zoo iets geheel onmogelijk. Er liggen voor Hem geen gevolgen in zijne beslissingen, die Hem niet ten volle helder zouden zijn. Zijne verkiezing heeft als keerzijde de verwerping. Daarop moet in onze dagen nadruk gelegd worden, omdat men het gaarne anders voorstelt. De verwerping wordt omschreven als een afwezig-zijn van iedere beslissing. God spreekt in zijn woord anders. Hij verklaart onderscheid gemaakt te hebben tusschen Jakob en Ezau, Izaäk en Ismael en dat niet, wijl Hij Ismael en Ezau voorbijzag, maar doordien Hij hen bepaald onthouden wilde, wat Hij den anderen gaf.

58. Lag voor deze onderscheiding eenige reden in de voorwerpen der uitverkiezing zelf?

Neen; ook dat wordt door de schrift ontkend. De verkiezing als onderscheidende verkiezing is tevens eene geheel vrije verkiezing. Maar vrij is

nog iets anders dan willekeurig. Onvrij zou de verkiezing worden, indien God bij haar geleid ware door beweeg-redenen, die Hij niet aan zichzelven ontleend had. Willekeurig zou de verkiezing zijn, indien God in het geheel geene beweegredenen gehad had, wat met zijne wijsheid niet is overeen te brengen. Voor alles heeft de Heere een meest voldoende en wijzen grond. Het is ons genoeg te weten, dat deze grond uit Hem-zelven kwam en niet uit, wie Hij uitverkoor. Zij waren bestemd om met Christus als Middelaar een lichaam te vormen. Het kon reeds daarom niet onverschillig zijn, wie zij worden zouden aan het einde. Maar dat zij zoo waren, was voor God geen grond [illegible]; zij waren het eerst door de uitverkiezing en niet omgekeerd. De geschiktheid voor de bedoelingen der uitverkiezing is niet hare bewegende oorzaak in God, maar is veel meer hare vrucht.

59. Mag men zeggen, dat de verwerping er alleen was ter wille van de verkiezing, d.w.z. opdat Gods liefde en barmhartigheid ten opzichte van de uitverkoornen des te sterker zoude uitkomen? Neen, ook dit wordt door de schrift niet als het eenige doel voorgesteld. Zij leert ons dat er twee bedoelingen Gods met de verwerping zijn:

a/. De pas genoemde, opdat door het rechtvaardig

verwerpen van sommigen, het souvereine genadewerk Gods, als een uitsluitend Godswerk in de anderen des te beter zou uitkomen. Daarom heet het: „opdat het voornemen Gods, dat naar de verkiezing is, vastbleve niet uit de werken maar uit den Roepende". Ezau werd verworpen opdat het uitkwame, hoe aan Jakob alles Gods belofte en Gods werk was. In gelijken zin heet het vs. 22, 23, dat God met vele lankmoedigheid verdragen heeft de vaten des toorns tot het verderf toebereid, opdat Hij zou bekend maken den rijkdom zijner heerlijkheid over de vaten der barmhartigheid. Ook daarin heeft men een bewijs gevonden voor de stelling, dat de verwerping uitsluitend ter wille van de verkiezing is. Maar dit ligt in de woorden niet. Alleen wordt gezegd, hoe het lankmoedig dragen van de vaten des toorns (die dus afgedacht daarvan reeds vaten des toorns waren) met de redding der verlorenen in verband stond.

b/. Er is nog eene hoogere grond in God, waarom Hij naast verkorenen ook verworpenen stelt. De Schrift zegt: Hij wil vaten ter oneere stellen, zijn toorn bewijzen, zijne macht bekend maken. Rom. 9:22. Dit is dus een zelfstandig doel naast het doel aan de verkiezing ondergeschikt.

60. Wat verstaat gij door het krachtdadige en

vormende element in de Praedestinatie? Wij hebben reeds gezien hoe de stelling ons de daden van [illegible]

Deze voorbepaling gaat van de voorkennis uit. Zij bepaalt het lot en den [illegible] van de uitverkorenen Gods, waartoe zij ten slotte [illegible] van te voren de uitverkiezing naar [illegible] heeft. Volgens Rom. 8:29 is het een beeld, wat door de voorbepaling tot stand komt. Maar nu mag men de voorbepaling niet eenzijdig tot het afgrenzen van dit beeld beperken. Zij omvat behalve den eindstaat ook alle middelen en wegen, waardoor deze zal bereikt worden. Dat is bedoeld met het krachtdadige en vormende element in de Praedestinatie. Het wordt dikwijls in de praktijk zoo voorgesteld, alsof de middelen los waren van het einde. Men plaatst dan de uitverkiezing als een onbegrijpelijk iets, boven de bediening der genade Gods. En doet alsof zij op miraculeuze wijze zich verwerkelijkte buiten de middelen door God gesteld om. Dit is geheel tegen de schrift. Paulus leert ons dat bij de uitverkiezing tevens met alle middelen en wegen rekening is gehouden, waardoor zij verwerkelijkt worden moest. Daarom: „die Hij te voren verordineerd heeft, die heeft Hij ook geroepen, die Hij geroepen heeft, die heeft Hij

ook gerechtvaardigd, die Hij gerechtvaardigd heeft, die heeft Hij ook verheerlijkt." Zich te onttrekken van de middelen is dus voor den mensch gesproken een kengrond te leveren dat men niet tot de uitverkiezing behoort. Tijdelijke afwachting of de uitverkiezing zal gaan werken, berust altijd op de verkeerde voorstelling, dat de uitverkiezing kan gaan werken buiten de middelen om.

Dit beschikken der middelen in de praedestinatie Gods moet in den wijdsten zin genomen worden. Er behoort alles toe wat medewerkt om de uitverkorenen daar te doen uitkomen waar God hen aan het einde hebben wil. Dus niet slechts de bediening der genade, de uitwendige roeping, de inwendige roeping enz. maar ook de voorbereidende genade in later te omschrijven zin. De levensloop der kinderen Gods is vóór zij tot God komen niet aan de willekeur en het toeval prijsgegeven. God beschikt hunne lotgevallen en hunne toestanden juist zoo als meest dienstbaar zijn kan voor hunne latere plaats in het lichaam der uitverkorenen. Zoo was het bij Paulus, die van zijns moeders lijf afgezonderd was, zoo bij Augustinus, zoo bij Luther en bij Calvijn, zoo echter is het ook bij den geringsten geloovige. En ook na de uitwendige roeping wordt deze beschikking tot het geringste doorgetrokken. De apostel leert

in verband met zijne bespreking der verkiezing juist, dat alle dingen dengenen die naar Gods voornemen geroepen zijn, moeten medewerken ten goede. Daar ligt blijkbaar in, hoe alle dingen in het raadsbesluit Gods onder dit gezichtspunt gesteld zijn en zoo geordineerd zijn dat zij tot dit resultaat, het goed van Gods kinderen moeten leiden.

61. Wie zijn de voorwerpen der Praedestinatie? De schrift gewaagt van Engelen, Menschen, den Middelaar. Tot dusver is alleen over de menschen gesproken. Wij zullen nu eerst de vraag beantwoorden of de Middelaar gepraedestineerd en uitverkoren heeten kan. De schrift spreekt I Petri 1:20 van Christus „Dewelke wel voorgekend is geweest vóór de grondlegging der wereld, maar geopenbaard is in deze laatste tijden om uwentwil". Luk. 23:35 heet hij „de uitverkorene Gods." I Petri 2:4 „een levende steen van de menschen wel verworpen, maar bij God uitverkoren en dierbaar". Uit de beide laatstgenoemde plaatsen blijkt dat „uitverkoren" = „dierbaar", „bemind" moet verstaan worden. Dit wijst ons den rechten weg. Wij vragen in hoever er bij Christus sprake kan zijn:

a/. Van voorkennis. Voorkennis beteekent de persoonlijke liefde van God tot de voorwerpen zijner uitverkiezing. Nu was de persoon des

Middelaars de persoon des Zoons van God. Kan er dan van eene persoonlijke liefde des Vaders tot den Zoon sprake zijn, waar de Vader van eeuwigheid tot in eeuwigheid den Zoon reeds afgedacht van de verlossing, volmaaktelijk liefheeft? Ons dunkt van ja. Er is eene bijzondere liefde Gods des Vaders, die op Christus niet als Zoon, maar als Middelaar rust, dus op zijn persoon uitgaat voorzooverre Hij Borg geworden is, die de menschelijke natuur wilde aannemen. Wanneer het bij den Jordaansdoop zoo nadrukkelijk gezegd wordt: „Deze is mijn geliefde Zoon, hoort Hem." zoo staat dat zeker in verband met de uitvoering van het Middelaars werk. En in dezen zin zullen wij het moeten verstaan, wanneer de schrift eene voorkennis van Christus leert. Het is dus: het bijzonder welgevallen der liefde, dat op den persoon van Christus in zijne hoedanigheid als Middelaar rustte.

b/. Van Uitverkiezing. Boven is gezien, hoe in de leer of in het begrip der uitverkiezing vooral twee elementen lagen:

1/. Het onderscheid-maken.

2/. Het welgevallen-nemen in den uitverkorene.

Nu spreekt van zelf, dat het onderscheid-maken niet op Christus toepasselijk is. Hij was de eenige, die als Middelaar optreden kon. Van een kiezen en uitlezen kan hier dus geen sprake zijn.

Maar wel van het tweede. Dat komt dan echter ongeveer op hetzelfde neer als de voorkennis van Christus als Middelaar. En wanneer men op het afzonderen tot een zeker doel ziet, valt de uitverkiezing van den Middelaar met zijne voorverordineering samen.

9. Van voorverordineering. Wel is waar wordt niet rechtstreeks gezegd, dat Christus voorverordineerd is geweest. Maar aan de eene zijde wordt er melding van gemaakt, hoe de geloovigen verordineerd zijn, om het beeld van Christus gelijkvormig te wezen, opdat Hij de Eerstgeborene zij uit vele broederen. Rom. 8:29. Daarin ligt zijdelings opgesloten dat toch ook Christus verordineerd is tot dit beeld. Bij het beeld is, zooals wij zagen, niet aan zedelijke qualiteit, maar aan Middelaars glorie te denken. Op verren afstand deelen de leden van Christus' lichaam in deze zijne heerlijkheid. Voorverordineering van Christus wil dus zeggen, dat Hem als Middelaar door den Vader eene heerlijkheid is bestemd, een beeld is toegedacht en afgeteekend. Hiermeê stemt overeen, dat Christus spreekt van de belofte dezer heerlijkheid Hem door den Vader plechtig gegeven: „Ik verordineer u het koninkrijk, gelijk mijn Vader het mij verordineerd (= bij verbond beschikt) heeft." Indien er van een verordineeren in dezen zin sprake zijn kan, zoo moet daaraan ook in orde een verordineeren in den zin van

bepalen zijn voorafgegaan. — Aan de andere zijde heeft deze verordineering van Christus zeker alles omvat, wat met zijn Middelaarswerk in verband staat. Niet slechts zijne heerlijkheid, maar ook zijn lijden, met alle middelen en wegen. Gods raad en hand hadden te voren beschikt, wat geschieden zou datgene waartoe Herodes en Pilatus samenspanden. Hand. 4:28.

62. Moet men deze Praedestinatie op Christus als Logos of als Middelaar laten slaan? Alleen als Middelaar kan Christus gepraedestineerd zijn. En dan nog wel alleen als Middelaar in den bepaald-Soteriologischen zin. Van eene menschwording van Christus buiten de zonde om weet de Schrift niets. Het is wel waar, dat de Logos als tweede persoon in de Drieeenheid in zekere betrekking tot alle dingen staat. Maar men kan deze betrekking niet afleiden uit Praedestinatie, wijl zij uit de bestaanswijze van het goddelijk Wezen zelf volgt, en niet de vrucht van vrije beschikking is, die ook anders zijn kon. Gelijk alle dingen door Christus geschapen zijn, zoo zijn ook alle dingen tot Christus geschapen. Col. 1:16. Toch is het waar dat deze huishoudelijke betrekking, waarin Christus als tweede persoon der Drieeenheid tot alle schepsel door Hem geschapen staat, ook doorgevoerd is in zijn Mid-

deelaarschap. Gelijk het in de schepping door Hem en tot Hem ging, zoo nu ook in de herschepping.

63. Waar wordt van de uitverkiezing der Engelen gesproken?
In I Tim. 5:21 waar zij „uitverkorene Engelen" genoemd worden. Daarin ligt blijkbaar eene tegenstelling tot niet-uitverkorene Engelen. De vraag is nu in welke een zin dat van de Engelen kan verstaan worden:
1/. Men zou kunnen zeggen: De uitverkiezing der Engelen bestaat daarin, dat degenen, die niet vielen, door God werden bestemd, om van dat oogenblik huns standvastig blijven af aan, voor eeuwig onveranderlijk te zijn. En omgekeerd de verwerping der overigen bestond daarin, dat degenen, die vielen, bestemd werden om zonder verlossing in hun gevallen staat te blijven. Daartegen is echter een bezwaar. Op deze wijze wordt de verkiezing der Engelen afhankelijk gemaakt van iets goeds, dat in hen was voorgezien, n.l. hun standvastig blijven. Dat strijdt met geheel de analogie der schrift. Het zou ons ook tot de gedachte leiden, dat de mensch, die in het werkeverbond was staande gebleven en daarop onveranderlijk-gelukzalig gemaakt, om die reden uitverkoren heeten kon.

2/. Men zal de zaak daarom dieper moeten opvatten. Niet het vooruitzien van de standvastigheid der Engelen was grondslag hunner verkiezing maar de uitverkiezing omgekeerd was grondslag hunner standvastigheid. En omgekeerd, dat de niet-verkorene Engelen ook niet standvastig~~heid~~ bevonden, had geen anderen grond der zekerheid, dan dat zij niet uitverkoren waren, schoon natuurlijk de stof en drijvende oorzaak hunns afvals uit henzelven kwamen. Calvijn (Inst. III, 23, 4), "de Engelen die in hun oprechten staat volhard hebben, worden door Paulus genoemd uitverkoren; indien hunne standvastigheid in het welbehagen Gods gegrond was; zoo bewijst de afval van de andere Engelen, dat dezelve verlaten zijn geweest. Waarvan geene andere oorzaak kan worden bijgebracht, dan de verwerping, die in Gods heimelijken raad verborgen is.

3/. Daarin ligt tevens dat de verkiezing en de verwerping der Engelen niet Infra-lapsarisch maar Supra-lapsarisch te vatten is. Want Infra-lapsarisch te willen vatten staat gelijk met te zeggen, dat het standvastig blijven der goede Engelen er buiten viel. En wanneer dat er buiten valt, zoo zal hunne verkiezing, die nochtans daarop steunt, op iets in henzelven berusten en niet op het vrije welbehagen Gods. – Nu is het zeker

waar dat men van de uitverkiezing der Engelen niet zonder meer tot die der menschen besluiten mag. Het kan zijn dat de twee gevallen niet gelijk staan, den. Maar zooveel blijkt dan toch ontegenzeggelijk, dat bij de Engelen de bepaling Gods aangaande het vallen of nietvallen, _tot de verkiezing_ gerekend wordt, Het uitverkiezen is dus op zich zelf niet een term, die eerst zou mogen gebruikt worden, waar de zonde reeds als besloten iets gegeven is.

4/. Zijn de Engelen in Christus uitverkoren? Sommigen hebben geantwoord: in Christus als _Middelaar_, Anderen: in Christus als _hoofd_. De eersten voegen er dan als nadere verklaring aan toe: In Christus als Middelaar der _bewaring_ en der _bevestiging_. Maar de naam Middelaar kan hier niet wel gebruikt worden. De term beteekent in de schrift altijd iemand, die als Borg verplichtingen voor een ander opneemt, die deze zelf niet vervullen kan. En alle bewijs ontbreekt dat:

a/. De Engelen hun plicht niet vervullen konden.

b/. Dat Christus hunne verplichtingen plaatsvervangend op zich genomen heeft.

Daarom is het beter te zeggen, dat de Engelen uitverkoren zijn in Christus als hun _Hoofd_. Dit ziet dan in de eerste plaats zeker op den Logos, door wien en tot wien ook de Engelen geschapen zijn. In de tweede plaats kan men echter ook denken aan de heerschappij, die Christus

als Middelaar over de Engelen voert ten dienste zijner gemeente. De uitverkoren Engelen zijn zelven daarvoor gepraedestineerd, opdat zij in het verlossingswerk dienen zouden. Zij worden gedienstige Geesten genoemd, zij dienen Christus en versterkten Hem in zijn lijden. Dat Christus hun hoofd is, reeds door de schepping, brengt als van zelve mee, dat Hij ook hun hoofd blijft, en hen als zijne dienstknechten gebruikt in de herschepping. Slechts lette men er op dat Hoofd hier niet zeggen wil Hoofd des lichaams in organischen zin. Hoofd heeft twee beteekenissen:

1/. Heerscher over anderen.

2/. Het denkend en besturend deel van een levend lichaam. In den eersten zin is Christus het hoofd van de Engelen; in den tweeden zin is Christus het hoofd alleen van de uitverkorene menschen.

5/. Eph. 1:10 en Col. 1:20 heeft men van eene verzoening door Christus vòòr de Engelen gewrocht spreke willen vinden. „ Om in de bedeeling van de volheid der tijden wederom alles tot één te vergaderen in Christus, beide dat in den hemel is en dat op de aarde is!" „ En dat Hij door Hem vrede gemaakt hebbende, door het bloed des kruises, door Hem zeg ik, alle dingen verzoenen zou tot zichzelven, hetzij de dingen die op de aarde zijn, hetzij de dingen die in de hemelen zijn." Maar hoe kan van eene verzoening ten

opzichte der Engelen sprake zijn? Evenmin als er van een Middelaar bij hen kan gesproken worden. Calvijn vat Eph. 1:10 op van de bevestiging der uitverkorene Engelen in hun staat, zoowel bij den aanvang waarde niet-uitverkorenen vielen, als bij den voortduur, waar deze gevallen waren. Hij noemt Christus den Middelaar voorzoover in Hem deze bevestiging werd bewerkt. Vgl. zijn Commentaar in loco. Bij Col. 1:20 zegt Calvijn dat de „verzoening" verstaan kan worden van het voorkomen des afvals. De vrede met God werd vast gemaakt en bestendigd en dat heet verzoening. En tevens herinnert hij er aan hoe zelfs de gerechtigheid, die de Engelen bezaten niet geheel voldoende kon zijn om God te bevredigen, met heenwijzing naar Job 4:18. Daarom hadden ook zij eene soort genade eene soort toedekking en verzoening voor God noodig. Eph. 1:10 kan niet op de uitverkiezing en aanvankelijk op voortgezette bevestiging der Engelen zien, want wat hier bedoeld is geschiedt „in de volheid der tijden", iets dat in elk geval niet kan verstaan worden van een tijd, die aan de komst van den Messias zou voorafgaan. Vgl. Gal. 4:4. Ons dunkt deze plaats laat zich gevoegelijk op de navolgende wijze verklaren: Oorspronkelijk waren hemel en aarde, zooals zij door God waren geschapen met elkaar vereenigd en vereenigd met God.

Toen is door de zonde daarin eene scheuring gekomen. De Engelen vielen ten deele af en de menschen vielen af. Hemel en aarde werden gescheiden. Doordien nu God de uitverkorenen in Christus verlost en weer met zichzelven vereenigt, herstelt hij ook de ware éénheid tusschen aarde en hemel weêr en brengt alles tot zich in eene eenheid terug. De goede Engelen waren wel niet van God gescheiden geweest, maar zij waren toch van de menschen gescheiden geweest en door Christus is het nu, dat zij met God vereenigd worden in éénheid met al het overig schepsel. De verworpene Engelen en de verworpene menschen daarentegen worden van de aarde en den Hemel verbannen en naar de hel verwezen, zoodat het ten volle waar is: „ alle dingen in hemel en op aarde". Men lette nu op hetgeen er in de woorden opgesloten ligt:

a/. Alle dingen in hemel en op aarde waren oorspronkelijk één met elkaar en samen één voor God. Dit ligt in „ wederom alles tot een te vergaderen", ανακεφαλαιώσασθαι.

b/. Alle dingen is Neutrum. Er is dus geen grond, om bij uitsluiting aan de Engelen en de menschen te denken. Geheel de sphEER des hemels en die der aarde zijn bedoeld. Door al het schepsel redelijk en onredelijk, levend en levenloos ging die scheur. En al dat schepsel

wordt in éénheid teruggebracht.

c/. De vergadering tot één geschiedt in Christus als Middelaar die mensch werd in de volheid der tijden). Daardoor is het reeds uitgesloten, dat hier van eene verzoening voor de Engelen sprake zou zijn.

d/. Het is eene vergadering tot éénheid voor God, waarbij alles eene éénheid vormt, omdat het nu samenstemt in zijne eenparige richting op God. Dit ligt in het medium ἀνακεφαλαιώσασθαι „<u>tot zich</u>". Eenigszins moeielijk is Col. 1:20. Het wil ons echter voorkomen, dat de bedoeling hier in hoofdzaak dezelfde is als in Eph. 1:10. „Alle dingen worden verzoend tot God" wanneer door eene teweeg gebrachte verzoening alle dingen tot God worden terug geleid. B.v. „Alle dingen in brand steken" wil niet zeggen dat aan ieder stuk afzonderlijk het vuur gelegd wordt, maar eenvoudig dat met sommige stukken iets gedaan wordt, waardoor zij allen in brand geraken. Evenzoo hier. Alle dingen verzoenen beteekent niet dat er eene verzoening door het bloed van Christus ten opzichte van het alle plaats grijpt. Maar alleen dat er eene verzoening geschiedt ten opzichte van sommigen, waardoor alles weer in de rechte verhouding tot God komt te staan. Ook hier moet men er op letten dat er staat τὰ πάντα, τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Alles in het neutrum.

64. In welke qualiteit kwamen de voorwerpen der Praedestinatie in deze aan God voor?

Ten opzichte van de Engelen hebben wij reeds gezien, dat zij als nog kunnende vallen en als zullende vallen voorkwamen. De uitverkoren Engelen als nog kunnende vallen, de verworpene Engelen tweeledig als kunnende vallen en als gevallen-zijnde. De praedestinatie van de laatste bestond dus daarin, dat God besloot hun val toe te laten en besloot hen in dien val te laten liggen en zich door hunne rechtvaardige straf te verheerlijken. De Praedestinatie van de eersten daarin, dat God besloot hen voor den val te bewaren en daarna met onverliesbare gelukzaligheid te begiftigen.

Ten opzichte van de menschen komt hier het geschil tusschen Supra- en Infra-lapsaristen ter sprake. Dit geschil heeft drie zijden.

a/. Eene exegetische.

b/. Eene dogmatische.

c/. Eene historische.

Daar de voornaamste sedes voor dit geschil Rom. 9. boven uitvoerig is besproken kan de exegetische zij van de zaak hier als genoegzaam behandeld beschouwd worden. Wij gaan daarom terstond tot de dogmatische over.

65. Geef vooraf aan waarover het verschil tus-

schen de twee partijen hier niet loopt.
1/. De vraag is vooreerst niet of er eene tijdelijke volgorde in Gods besluiten is. Met de schrift belijdt ieder Gereformeerde de volstrekte eeuwigheid van het wezen Gods. Zij is eene eeuwigheid boven alle tijdsduur verheven, waarin duizend jaren zijn als de dag van gisteren, als hij voorbijgegaan is en als eene nachtwake. In deze eeuwigheid is alles tegenwoordig, wat er in de diepten van het goddelijk verstand besloten ligt of ooit daaruit in den tijd is overgegaan als werk van het scheppend alvermogen. Wat aan de voleinding der eeuwen zal geschieden is daarin niet eer dan hetgeen plaats greep aan den morgen der schepping. Iedere voorstelling alsof zich de verschillende stukken van Gods besluit successievelijk aan zijne aanschouwing zouden opdoen moet als onbestaanbaar met deze eeuwigheid worden van de hand gewezen. Dat er eerst een besluit zou geweest zijn van de schepping, toen van den val en toen van de Praedestinatie, of dat in omgekeerde orde van tijd deze stukken op elkaâr zouden zijn gevolgd is beide in strijd met de schrift. Het moge ons onmogelijk zijn met ons aan den tijd gebonden denken deze eeuwigheid van het goddelijk leven te vatten, wij moeten haar nochtans erkennen en mogen niets vaststellen, dat

ons met haar in strijd brengt. Om het zoo kort mogelijk uit te drukken: Er zijn in God niet vele besluiten, maar het is een enkel geheel tegenwoordig besluit.

Trouwens dit alles ligt reeds in de namen Supra en Infra-lapsarisme reeds opgesloten. Indien het om tijdsorde ging hadden zij Ante en Post-lapsarisme moeten heeten. De vraag zou dan gestaan hebben: Gelooft gij aan eene praedestinatie voor of na het besluit van den val? Nu echter is niet een tijd, maar een ruimte beeld gekozen, blijkbaar om iederen zweem van tijdelijke voorstelling met Gods eeuwigheid in strijd te weren.

2/. Evenmin is het de vraag of de schepping en de val des menschen onder het besluit Gods vallen. Ten opzichte van de schepping betwijfelt dat niemand, maar ook, wie het van den val loochenen wilde, zou in plaats van Infra-lapsarisch on-Gereformeerd worden, overmits hij een der gewichtigste keerpunten in de wereld-geschiedenis, waarvan geheel het werk der verlossing afhankelijk is, en daarmeê den loop schier aller dingen aan het toeval zou prijs geven. Eenparig schier belijden alle Gereformeerden met Calvijn: „De mensch valt onder de beschikking Gods, maar valt door eigen schuld". God heeft niet slechts in zijn besluit van den val geweten en met den val gerekend, maar overmits alle dingen hunne zekerheid en hunne

vastheid in zijn raad hebben moeten indien wij niet een tweede grond der dingen naast God willen stellen, zoo kan het ook met het vreeselijke feit der zonde niet anders zijn. Ook dat moest, om zijn zekerheid te erlangen, door den raad Gods heen. Hoe groot en hoe onoverkomelijk ook de moeielijkheden mogen zijn, die deze stelling op den voet volgen, toch mag er niets worden afgenomen. Wie hier begint te twijfelen staat op den rand van een bodemloos dualisme. Slechts in den beginne toen de theologische blik nog niet geheel helder was, heeft men dan ook den val uit het absoluut besluit Gods kunnen uitlichten. Zoo heeft Augustinus gedaan, die meende, dat bij de op den val volgende gebeurtenissen Gods voorkennis berustte op zijn besluit, daarentegen bij den val het besluit afhankelijk was van een <u>vooruitzien</u>. Dit en het andere punt (afval der heiligen) waren de twee zwakke punten in de Soteriologie van Augustinus. Bij de eigenlijke Gereformeerde theologen wordt slechts door een enkele van een vooruitzien gesproken. Walaeus (Synops. Leid. XXIV, 23) zegt: „God bij het oneindig licht zijner wetenschap <u>vooruitziende</u> hoe het gebeuren zou dat de mensch naar zijn beeld geschapen, zijn vrijen wil, te samen met geheel zijn nageslacht stond te misbruiken - - - heeft geoordeeld, dat het beter met zijne almachtige

goedheid overeenkwam, om aan het booze weldadigheid te bewijzen, dan om niet toe te laten dat het booze en zonde zijn, gelijk terecht Augustinus herinnert."

3/. In de derde plaats moet er op gewezen worden, dat volgens de Gereformeerde Supra- zoowel als Infra-lapsarísten, de zonde onder een toelatend besluit ligt. Wel hebben daar sommigen bezwaar tegen gemaakt, wijl het hen te veel aan de Formula Concordiae art. 5 herinnerde en een Lutherschen klank had. Calvijn protesteerde er tegen Inst. III, 23, 7. Na hem Beza en Danaeus. Maar wij kunnen de uitdrukking niet missen. Zij wordt zoowel bij strenge Supra- als bij Infra-lapsaristen gevonden. Gomarus: (Opera Omnia II p. 28) "Derhalve zijn de schepping des menschen niets, gaders de toelating en besturing van den val niet, delen verordineerd tot het laatste einde van den mensch." En zoo telkens. Een toelatend besluit is nu natuurlijk niet een werkeloos besluit, een besluit op voorzien gegrond, een besluit, om eenvoudig niet te verhinderen. Het is een besluit, dat de zekerheid in de zonde als feit brengt, en toch niet de oorzaak is van de werkelijkheid der zonde. Zegt men, dat dit zinledige woorden en onderscheidingen zijn, zoo geven wij dat toe in zekeren zin, maar wijzen er tevens op, dat wij er niet buiten kunnen. Het zijn bakens, die men

op de grenslijn van het onpeilbaar diep der mysteriën zet.

41. De vraag is niet of bij het besluit der verkiezing en der verwerping de zonde als factor in aanmerking komt. Op dit punt heerscht veel misverstand. Men hoort vaak beweren alsof die de verkiezing boven den val stellen leeren zouden: God heeft de menschen voor de eeuwige gelukzaligheid en de eeuwige smart bestemd alleen maar omdat Hij het zoo wilde en zonder dat daarbij met hunne zonde rekening gehouden werd. Maar dat is een consequentie, die in het Supra-lapsarisme niet inligt en er door zijne voorstanders nooit in bedoeld is. Met even goed recht zou men uit het Infra-lapsarisme tal van consequenties kunnen afleiden, waarvoor ieder moest terugdeinzen, wijl zij de grondslagen van Gods deugden schijnen aan te tasten. Wij zullen hier Perkins laten spreken, die zelf het Supra-lapsarisme toegedaan was. Hij zegt: „Men beschuldigt ons dat wij leeren, dat God de menschen verordineerd heeft tot het helsche vuur, en geschapen ter verderve. --- Zoo antwoord ik ten eerste, dat de verwerping zooveel betreft de eerste daad, d. i. zooveel aangaat het voornemen, om het schepsel te verlaten en de rechtvaardigheid daarin te bewijzen, volstrekt of absoluut is, dat leeren en gelooven wij. ---- De zonde zelfs komt na de verlating en de

rechtvaardige toelating Gods. --- Doch de verwerping zooveel belangt de tweede daad, dat is het voornemen om te verdoemen, is niet absolute of onbepaald, maar heeft haar aanzien op de zonde. Want niemand en vergaat er, dan door zijn eigen schuld en niemand wordt er zonder opzicht geordineerd ter helle of ter verderve dan om zijne zonde. --- Ten tweede antwoorde ik dat God den mensch geschapen heeft wel niet eenvoudiglijk, om hem te verderven, maar omdat Hij door het rechtvaardig verderven des zondaars, zijne rechtvaardigheid zoude bewijzen. Want het is toch wat anders, den mensch in zooveel hij een zondaar is door een rechtvaardig verderf te willen straffen." (I Pag. 770-772. van de voorverordineering en de Genade Gods)".

Op dezelfde wijze redeneert Calvijn III, 23, door eensdeels op den volstrekten wil Gods te wijzen in de toelating van de zonde, anderdeels er nadruk op te leggen dat geen schepsel door God ten verderve bestemd wordt dan voorzoover het zondig is en in aanmerking van zijne zonde.

Het is dus geheel onjuist en afschuwelijk, wanneer men het Supra-lapsarisme het begrip van een zoogenaamden tyrannischen God toedeelt. Indien het de toelating van de zonde tot de voorverordineering trekt, zoo houdt het daarbij wel degelijk vast aan twee dingen:

a/. Dat het God niet gelijk een Tiran om het ver, derf zijner redelijke schepselen als zoodanig te doen was, maar om de verheerlijking zijner eigen deugden.

b/. Dat God in de toelating van het kwade en in het opnemen daarvan bij de voorverordineering niet naar willekeur, maar naar het volmaakte recht gehandeld heeft, schoon wij dat recht niet beoordeelen kunnen. Vgl. hier Calvijn III, 23, 4 en wat boven aangaande Rom. 9:21 is opgemerkt.

5/. Positief kunnen wij zeggen dat het verschil tusschen de twee opvattingen is:

a/. Een verschil in <u>omvang</u> van de Praedestinatie, overmits de Supra-lapsaristen Gods besluit, om den val toe te laten, binnen de Praedestinatie trekken, de Infra-lapsaristen het er buiten laten. Wij laten Trigland hier over spreken: (advies over 't Concept van Moderatie. Tweede Deel).

„Ik zegge dat de leeraars van de Gereformeerde kerken, zoo die de Praedestinatie stellen boven den val, als die ze stellen beneden den val in den grond van de zaak zeer wel overeen komen, verschillende alleen in verscheiden manieren van verklaring, die van eenerlei zaak gedaan wordt. Junius ... zeggende: „„Wij verschillen niet van die Godzalige en geleerde mannen, dewelke stellen, dat God in het praedestineeren den mensch heeft aangezien eer hij werd geschapen.

Noch van hen, die zeggen, dat de mensch als geschapen en gevallen van God is aangemerkt. Want dat deze en gene waarachtiglijk zeggen, dat bekennen wij heiliglijk, want wij zeggen het beide. — — — Als deze zeggen dat de mensch in 't Praedestineeren van God is aangemerkt als gevallen, zoo zien zij niet eigenlijk op de oorzaak van de verkiezing en de verwerping. Maar op de orde en gestaltenis der oorzaken, uit dewelke de verdoemenis gevolgd is. — — Maar als gene zeggen, dat God den mensch in het praedestineeren heeft aangezien als nog niet geschapen, zoo wijzen zij God niet van de aanmerkinge des Menschelijken vals". [Waarop Trigland vindt] voorwaar zoo men op de zake zelf en op de schriften van de Gereformeerde leeraars wel let, men zal bevinden, dat het gansch hetzelfde alzoo is als Junius alhaar verklaart. Gelijk o.a. uit deze woorden van Beza blijken kan: „. Christus wordt ons voorgesteld als middelaar ergo is 't noodzakelijk dat de verdorvenheid naar de orde der oorzaken in Gods voornemen voorga; Maar voor de verdorvenheid de schepping in heiligheid en gerechtigheid, opdat zich God een weg zou openen enz." [Trigland weêr] zoodat ik in dezen anders geen onderscheid kan zien, dan dat gene die voor den val gaan het woord Praedestinatie of voorverordineering wat wijder nemen: namelijk voor

het gansche besluit Gods over het geheel beleid en orde van der menschen zaligheid en verdoemenis en van alle de middelen die daartoe strekken, zoo van de schepping als toelating des vals alsook wederoprichting van sommige en lating van andere. — Maar deze die beneden den val blyven, nemen het woord praedestinatie wat nauwer — alzoo dat zy de schepping des menschen en de toelating en besturing van den val niet tot de praedestinatie, maar tot de algemeene voorzienigheid Gods refereeren. Waaruit blykt dat deze verscheidenheid niet in de leer zelf maar in de verklaring van de leer gelegen is."

b/ In verbinding van de verschillende stukken des Goddelyken besluits. Het oudere supra-lapsarisme althans stelde, dat de toelating van den val des menschen met de schepping in Gods besluit ondergeschikt waren aan het hoogste doel, de verheerlyking zyner gerechtigheid en zyner barmhartigheid. Hier verschynt dus de toelating van den val als een middel. Zet wel niet als een middel voor de straf op zichzelf, maar als een middel tot openbaring van de gerechtigheid en barmhartigheid Gods. Het Infra-lapsarisme stelde hier geen verband tusschen middel en doel in dezen zin. Het gaf wel toe, dat de val toegelaten was tot verheerlyking Gods, maar dorst niet verder gaan dan deze algemeene bepaling. Hoe tot verheerlyking

Gods verklaarde het niet te kunnen zeggen. Het liet de verschillende stukken van Gods besluit los naast elkaâr staan.

c/. In de doortelleling van het persoonlijk-onderscheidend karakter der praedestinatie, vooral der uitbreiding tot in het besluit van de schepping en den val toe. De Supra-lapsarist leerde, dat God reeds in zijn besluit, om te scheppen, de uitverkoornen als zijne persoonlijke beminden op het oog had. Evenzoo bij het besluit van de toelating des vals. Dat er geen oogenblik is geweest in Gods raadsbesluit, waarin de uitverkoornen buiten deze persoonlijke betrekking van beminden tot God hebben gestaan. De Infra-lapsarist daarentegen meent, dat de persoonlijke betrekking, het onderscheidende eerst begint na het besluit van schepping en val, dat dus in deze twee besluiten, de uitverkoornen in de algemeene massa der menschen besloten lagen en niet als voorwerpen van Gods bijzondere liefde voorkwamen.

(Men zal inzien, hoe de vraag of God den mensch in de praedestinatie als nog moetende geschapen worden en nog moetende vallen (creabilis et labilis) dan wel als geschapen en gevallen aanzag (creatus et lapsus) slechts eene korte formule is van dit verschil aan te geven. Misschien zou het beter zijn te zeggen creandus et lapsurus ter kenschetsing van het Supralapsarische

gevoelen. Creabilis et labilis brengt op de gedachte alsof de zonde volstrekt niet in aanmerking gekomen was. „Zullende geschapen worden, zullende vallen" doet gevoelen hoe met de zonde wel degelijk gerekend werd.

66. Waardoor onderscheiden zich de verschillende Supralapsarislen nog van elkâar?
De oudere Supralapsarislen leerden dat de Praedestinatie (de uitverkiezing) in hare eerste uitgangen reeds eene persoonlijke was, dat God besloot te scheppen met het oog op die en die bepaalde personen als zijne uitverkoornen en bewinden. En evenzoo besloot om den val toe te laten met het oog op hen. Lateren daarentegen vatten het besluit in zijne uitgangen minder persoonlijk op. Zoo b.v. Maestricht. Hij onderscheidt:
1/. Het voornemen Gods om de heerlijkheid zijner barmhartigheid en zijner wrekende gerechtigheid te openbaren. Dit onpersoonlijk.
2/. Het voornemen om alle menschen in één gemeenschappelijken wortel te scheppen en toe te laten dat zij in dien éénen wortel zouden vallen. Ook dit onpersoonlijk.
3/. Het voornemen om uit deze geschapen en gevallen menschheid sommige bepaalde personen te verkiezen, sommige bepaalde personen te verwerpen.

4/. Het voornemen om de middelen en wegen die tot uitvoering van dit laatste besluit passen te bereiden. Dit is Supralapsarisme voor de twee deelen der menschheid, niet voor de bepaalde personen.

67. Waarin bestaat het eigenaardige van het Supralapsarisme dat geleerd wordt in het Examen van het ontwerp van Tolerantie. (Comrie) ?
Dat de zonde accidenteel doorgangspunt wordt eener boven haar gelegen en boven haar gehouden dubbele praedinatie gedachte. God praedestineert oorspronkelijk sommigen tot groote zaligheid, anderen tot een natuurlijken staat buiten die zaligheid (echter niet tot toelating van zonde). De eersten zouden dien staat van bovennatuurlijke geluk bereiken, doordien de tweede persoon der Drieeenheid de menschelijke natuur zou aannemen, en zich ten nauwste met hen in die menschelijke natuur zou vereenigen. De laatsten zouden buiten die vereeniging blijven. Dat was het hoogste in Gods besluit van praedestinatie. Nu treedt echter het besluit op dat God de zonde zal toelaten op beide deze groepen van gepraedestineerden beslag te leggen. Daardoor wordt de praedestinatie der uitverkoornen nu in zoover gewijzigd dat het eene praedestinatie wordt om te redden uit zonde en door die redding hen te verheerlijken met Christus, en dat voor eene eenvoudige ver,,

heerlijking eene verheerlijking na voorafgegane verlossing in de plaats komt. Tevens wordt de praedestinatie der niet-verkoornen gewijzigd, in dien zin dat het nu een besluit wordt, niet om hen in hun natuurlijken staat te laten, maar om hen te laten in zonde en verderf.

68. (Welke zijn de bezwaren tegen dit gevoelen?

1/. Het denkt zich de Praedestinatie in hare eerste uitgangen los van de verlossing, terwijl de schrift deze steeds met de verlossing in verband brengt. Geheel het bestel, dat uit de verkiezing ontspringt, is een verlossingsbestel „vaten der barmhartigheid."

2/. Het noodzaakt, om eene menschwording van Chris, tus te stellen ook buiten de zonde om. Op dit punt stemt het overeen met vele nieuwere gevoelens, die overigens een geheel verschillenden oorsprong hebben.

3/. Het leert eene toevoeging van iets bovennatuurlijks aan de natuur afgedacht van de zonde, die op bedenkelijke wijze aan het Roomsche stelsel herinnert.

69. Wat is tegen het gevoelen van Maestricht in te brengen?

Dat het de praedestinatie oorspronkelijk onpersoonlijk laat zijn en dus juist het practische en troostrijke element er uit licht. De schrift geeft altijd eene persoonlijke voorstelling. Zij zegt dat de eerste daad der verkiezing reeds eene persoonlijke liefde („voorkennis") is.

70. Zijn de logische bezwaren tegen het Supra lapsarisme afdoende?
Neen, want:
1/. Er blijven in zulk eene abstracte quaestie altijd bezwaren over. Geheel verklaren kunnen wij deze dingen nimmer.
2/. Het bezwaar, dat het voorwerp der praedestinatie voor den Supra-lapsarist een non-ens (een niet-wezen) is, berust op misverstand. Het is niet een non-ens, wat het kennende deel van Gods besluit betreft, maar alleen wat de willende daad aangaat. En indien deze redeneering doorging, zou God nimmer een besluit der schepping hebben kunnen nemen.

71. Lijdt het Supra-lapsarisme niet aan groote hardheid?
Dit moet toegegeven worden. Men houde echter wel in het oog, dat deze hardheid in de leer van Gods besluit als zoodanig zit en slechts bij het Supra lapsarisme duidelijk uitkomt. Het Supra lapsarisme leert b.v. dat God heeft toegelaten dat voor de verheerlijking zijner gerechtigheid zekere personen, door eigen schuld in zonde vallen zouden, om daaruit niet verlost te worden. God laat den mensch toe in zonde te vallen tot eigen verheerlijking zegt ook de Supra-lapsarist. Is het nu zooveel harder, wanneer de Supra lapsarist zegt: tot verheerlijking zijner eigen gerechtigheid?

(Wordt iets hards daardoor harder dat het tot opluistering van Gods gerechtigheid verstrekt?

72. Kunnen wij Gods doen in dezen rechtvaardigen?
Neen; wij kunnen het niet, en moeten het ook niet beproeven. Dit moet <u>vast</u> staan gelijk het voor Paulus vast stond dat het strikt rechtvaardig en geene tyrannische willekeur is. Maar aan de andere zijde hebben wij ook geen recht den maatstaf van ons begrip der belangelooze liefde aan Gods doen te leggen, alsof Hij niet het centrum aller dingen, het hoogste goed van alles ware, die dus ook alle dingen aan zijn eigen glorie ondergeschikt maken kan.

73. Hoe komt de Middelaar in het besluit der uitverkiezing voor?
Logisch eerst na de zonde. Hij is als Middelaar Borg. Borg vooronderstelt schuld, die betaald moet worden. Schuld vooronderstelt zonde. Christus als Middelaar kan dus alleen optreden, waar de zonde gegeven is. Op dit punt moet men oordeelen als Beza (zie boven in het citaat van Trigland). Dit moet zoo zijn tenzij men Christus den Middelaar der menschelijke natuur ook in haren onzondigen toestand ter verheerlijking maken wil, en dus eene menschwording kennen afgedacht van de zonde, gelijk Comrie doet. Maar die eigenaardige opvatting vloeit niet uit het Supralapsarisme

als zoodanig voort, maar uit het Supralapsarisme verbonden met zekere andere ideeën. Een logisch verband (nexus causalis) kan er tusschen het Supralapsarisme en andere leerstukken niet zijn, eenvoudig daarom reeds niet, dat al die andere leerstukken van de heilsleer de zonde vooronderstellen.

74. Geef een historisch overzicht van den strijd tusschen Infra- en Supra-lapsarisme.

Augustinus, die het eerst de leer der praedestinatie uitwerkte, was een Infralapsarist, daar hij den val uit Gods voorwetenschap afleidde. Later stelde men de leer van Augustinus in Supra-lapsarischen term voor. De Presbyter Lucidus, die dit deed, werd genoodzaakt te herroepen. In de Midden-eeuwen traden de monnik Gottschalk en Thomas van Bradwardina als Supra-lapsarische verdedigers van de praedestinatie op.

Over Calvijn heeft men getwist. De waarheid is, dat hij zich soms zoo dan weer zoo heeft uitgesproken. Maar terwijl zijne Infra-lapsarisch klinkende gezegden als partieele voorstel-ling a-posteriori kunnen worden verklaard, is het onmogelijk eene verzachtende zin te geven aan zijne beslist Supra-lapsaristische uitspraken. Men vergelijke b.v. het geheele 23ste Cap. van het IIIde Boek zijner Institutie; waar hij

bij gelegenheid van de praedestinatie zeer uit, voorig over den val en het besluit van den val spreekt. Voorts het volgende (Opera vol. IX p. 713). „Vóór de mensch geschapen werd had God in zijn eeuwigen raad vastgesteld wat Hij wilde dat gebeuren zou met geheel het menschelijk geslacht. Door dit verborgen besluit Gods is het geschied, dat Adam uit den staat zijner natuurlijke rechtheid uitviel, en door zijn val al zijne nakomelingen met zich trok in de schuld des eeuwigen doods". En dergelijke uitdrukkingen meer. Eindelijk nog Calvijns verklaring: „God heeft ons geschapen om ons te verlossen."

Onder de Gereformeerde Theologen na Calvijn waren Supralapsaristen:

Beza, Petrus Martyr, Maccoratus, Whitaker, Fessius, Zanchius, Perkins, Gomarus, Maccovius (ten deele ook zooals uit het boven geciteerde blijkt Junius).

75. Hoe heeft zich de Synode van Dordt in dezen uitgesproken?

Zij heeft zich op Infralapsarisch standpunt gehouden, echter zonder de bedoeling daarmee het Supralapsarisme te willen veroordeelen. In het algemeen moet men dit in het oog houden, dat de Infralapsarist nooit beweren kan: Wat de Supralapsarist zegt, kan niet waar zijn.

Zoo hij dit beweerde zou hij zelf eene positieve verklaring moeten geven aangaande de bedoeling Gods in het toelaten der zonde. En daar wil en durft hij juist niet intreden. Daarom zegt hij: Ik houd mij beneden den val, maar oordeelt den Supralapsarist niet. Op zijn hoogst zou hij kunnen eischen dat ook deze de zaak in dubio liet of met stilzwijgen voorbij ging.

Dat de Dortsche Synode het Supra-lapsarisme niet heeft willen veroordeelen blijkt uit het volgende:

1/. Niet weinigen harer leden waren Supra-lapsarïsten. Zoo de Praesident Bogerman, Gomarus, Lydius, Voetius, Festus Hommius en 't algemeen afgevaardigden uit Gelderland en Ze. Holland. Deze allen hebben den Canones Dordracenae onderteekend. Zij zouden dus hunne eigen veroordeeling onderteekend hebben, indien het Supralapsarisme veroordeeld ware.

2/. Gomarus heeft geprotesteerd tegen het advies van Polyander, Thysius, Walaeus, maar niet tegen den Canon zelf. De eerstgenoemde wilde het Infralapsarisme zoo opgenomen zien dat daardoor het Supra buiten gesloten werd. Aan den anderen kant verlangde Gomarus niet dat zijn Supra-lapsarisme zou opgenomen worden, maar dat men de quaestie zou openlaten. De Canon is anders geformuleerd dan het advies der genoemde Professoren waartegen Gomarus protesteerde.

3/. Blijkbaar hebben de Supra-lapsarissen, die te Dordt waren, in den Canon niet geheel hunne Praedestinatie-leer gevonden, maar toch een deel er van en hebben er in hunnen berusten, dat het andere deel verzwegen bleef. Gomarus had ook niet bedoeld, dat het zijne in de plaats moest van wat Walaeus en de anderen schreven, maar alleen dat het er bij gevoegd moest worden wanneer men de zaak in hare diepte wilde opvatten.

4/. Onder de punten van beschuldiging, die tegen Maccovius waren in gebracht, was ook, dat hij leerde, dat het object der praedestinatie niet de gevallen mensch was. De Synode heeft hem echter niet willen veroordeelen.

5/. Het Supralapsarisme is later door Theologen van goeden naam, die als orthodox golden in Nederland geleerd n.l. door Heidanus, Burmann, Braun, Voetius, Engelhardus e.a.

Tegen het Supra en voor het Infra-lapsarisme hebben zich uitgesproken: Polyander, Walaeus, Rivet, Coccejus, Henri Alting, Molinaeus, Fr. Spanheim, Fr. Turretyn, Jo. Henri. Heidegger, Pickel.

De Westminster assembly scheen eerst het Supralapsarisme te willen opnemen. Zij kwam echter ten slotte tot eene formuleering, waarin beide gevoelens zich samen konden vinden. Voor Prolocutor Twisse was een sterke

Supralapsarist.
In Nederland heeft Maresius tegen Gomarus en Voetius voor het Infralapsarisme gestreden.

76. Wat is het verschil tusschen Infra lapsa-risten en Supra lapsaristen in de leer der ver-werping?
Volgens de Infra lapsaristen bestaat de verwer-ping uit twee stukken.
a). De Praeteritio, het voorbijgaan" Gods besluit van zekere in de zonde liggende personen niet met genade ter zaligheid te begiftigen.
b). De Praedamnatio „de voorverdoemenis", Gods besluit om deze personen om hunne zonde aan het eeuwig verderf prijs te geven.
Volgens de Supralapsaristen bestaat de verwer-ping uit drie deelen:
a). Het besluit om zekere personen af te zonderen tot openbaring in de straf voor hunne zonden van Gods wrekende gerechtigheid.
b). De toelating in Gods besluit van de val des menschen.
c). Het besluit, om deze menschen eenmaal gevallen zijnde niet met genade te begiftigen, maar om hunne zonden te verdoemen.
In den laatsten zin wordt dus de verwerping:
Gods vrijmachtig en rechtvaardig besluit om zekere personen Hem bekend te bestemmen tot open-baring van zijne straffende gerechtigheid en

daarom hen toe te laten, dat zij door eigen schuld in zonde vallen en hen daarna geene genade te bewijzen in Christus.

77. Waar moet de Infralapsarist de oorzaak van de verwerping zoeken?

Daarop kan drieërlei geantwoord worden:

1/. Wanneer men vraagt naar de oorzaak, waarom juist deze of die bedoelde persoon verloren gaat, zoo antwoord de Infra-lapsarist: dat vloeit uit Gods souverein welbehagen. Uit de zonde kan dat niet komen, want aan de zonde zijn alle nakomelingen Adams ook in Gods besluit gelijkelijk onderworpen, zonder dat zij allen <u>verworpen</u> worden.

2/. Wanneer men nu vraagt naar de oorzaak van de onthouding der genade, zoo moet het antwoord wederom luiden ook op Infralapsaristisch standpunt: Gods souverein welbehagen is de oorzaak van deze onthouding. Hij was niet verplicht aan eenig mensch zijn genade mede te deelen.

3/. Wanneer men nu vraagt naar de oorzaak, waarom in 't algemeen de verworpenen verloren gaan, zonder aan de tegenstelling met de uitverkorenen te denken, zoo luidt het antwoord voor den Infralapsarist: die oorzaak lag niet in Gods praedestinatie, maar in des menschen zonde. Vraagt men dan verder, waar de grond der zekerheid voor de zonde ligt, zoo antwoordt de Infralapsarist: In Gods besluit.

Vraagt men verder: Wat bewoog God de zonde toe te laten, zoo antwoordt hij: Daar wil ik uit blijven. Iemand gaat verloren om zijn zonde, de zekerheid der zonde komt uit Gods besluit (schoon niet de werkelijkheid), maar dat God besloot zijne zonde toe te laten tot verheerlijking zijner gerechtigheid durft de Infralapsarist niet zeggen. Hij brengt het daarom ook niet tot de praedestinatie.

De Supralapsarist zegt: De rechtsgrond waarom de menschen verloren gaan ligt in de zonde, die zij moedwillig in den tijd bedrijven. Er gaat niemand verloren dan om zijn eigen zonde. Maar deze zonde zelf kan er niet komen buiten de toelating van Gods besluit. Daarom is deze toelating d.w.z. de Praedestinatie Gods de hoogste grond voor de werkelijkheid des verloren-gaans, schoon niet de rechtsgrond. Voor het besluit Gods, dat de zonde zou komen kan natuurlijk de zonde geen grond zijn. Het had andere gronden, die wij niet doorzoeken kunnen, wat hunne rechtvaardigheid betreft maar die toch rechtvaardig zijn.

78. Wat verstaat men onder de verharding, die God over den mensch doet komen?

De schrift leert dienaangaande het volgende:

1/. Dat de verharding doorgaans het gevolg is van aanraking met de openbaring of de waarheid Gods,

waartegen zich de zondige mensch verzet. Zoo met Farao Ex. 7:3. Jesaja's tijdgenooten Jes. VI, Matth. 13:11-16 „Een reuk des doods ten doode".

2/. dat de verharding ook veroorzaakt wordt, doordien God tegelijken tijd de gemeene genade des H. Geestes onttrekt en de zonde toelaat ongehinderd uit te breken en om zich te grijpen. Hier is dus eene werkelijke daad Gods, maar het is eene onttrekkende daad. God doet geene zonde in den mensch ontstaan, maar trekt alle invloeden, die ten goede werken, terug. Dit heet „overgeven tot eenen verkeerden zin"; „tot oneerlijke bewegingen"; „tot het goeddunken des harten. Rom. 1:28, 26, 24. Ps. 81:13.

3/. dat somtijds de verharding ontstaat uit verzet tegen buitengewone verlichting in, die God den mensch geschonken heeft, maar waarmede geene wederbarende genade vergezeld ging. Zoo iets wordt in Hebr. 6:4-8 geleerd.

4/. dat het verhard-worden door God tevens een zich-zelf verharden heeten kan. Dat wordt van Farao gezegd.

79. Is Christus de verdienende oorzaak der verkiezing?

Neen, dit zou insluiten dat de gave van Christus aan de verkiezing vooraf ging en dus algemeen voor heel het menschdom bestemd was. Men zegt: God kan eene zondige menschheid niet met verkiezing verwaardigen, indien Christus er niet reeds als Middelaar is. Wij antwoorden:

Hij kon ook eene zondige menschheid niet met de gifte eens Middelaars verwaardigen, indien die Middelaar er niet reeds is. En zoo komt men nooit aan het einde.
Turretijn zegt: Er wordt niet gevraagd of Christus het fondament en de verdienende oorzaak des besloten heils ten opzichte der zaak zij, maar wel of Christus de verdienende oorzaak en het fondament van het besluit des heils ten opzichte van God zij. Op de eerste vraag moet bevestigend, op de laatste ontkennend geantwoord worden. Al wat in werkelijkheid ons toekomt vloeit uit Christus, maar die Christus zelf, met al wat uit Hem vloeit is ons geschonken uit de vrije barmhartigheden Gods. De schrift spreekt overal zoo.
I Cor. 1:30.

§ 6. De Schepping.

1. Wat is de schepping?
Dat werk Gods naar buiten, waardoor Hij hemel en aarde, d.i. het heelal uit niets heeft voortgebracht en alle dingen hun natuurlijken aard medegedeeld heeft.

2. Hoe verdeelen de Godgeleerden de werken Gods naar buiten?
1/. Sommigen in werken der schepping en der Voorzienigheid. Het werk der genade valt dan onder het

Laatste. Bezwaren hiertegen:

a/. De genade wordt een onderdeel van de Voorzienigheid, wat minder juist is, hoewel het kan.

b/. Het is alsof men eene zaak wou indeelen in: het begin + de rest.

De Schepping moet juist, gelijk in de boven gegeven definitie, wijder gevat worden. Zij is niet een bloot begin, maar meer, is ook het eens voor al vaststellen van de natuurlijke orde en hangt in zooverre ten nauwste met de voorzienigheid samen, die bestendiging daarvan is.

2/. Beter is om deze redenen de splitsing in <u>naturae</u> opera en <u>gratiae</u> opera, werken der natuur (schepping en voorzienigheid) en werken der genade (de herschepping en de heilsorde). In het besluit Gods komen beide voor, en aldaar vinden zij hunne eenheid, eene eenheid, die wij trouwens niet in bijzonderheden aanwijzen kunnen.

3. (Waar behoort de leer van de wonderen te huis? Veelal wordt die bij de Voorzienigheid behandeld, omdat de wonderen een contrast vormen tot de gewone besturing Gods. Maar men lette op twee overwegingen:

a/. Dit is niet het eenige gezichtspunt, waaruit de wonderen willen beschouwd wezen. Zij zijn meer dan ongewone daden Gods. Buiten de natuurorde vallend behooren zij juist tot de hoogere orde der

dingen, tot het rijk der genade, mogen saam met de openbaring in behooren dus nauw met de opera gratiae verbonden te worden.

b). Zoo beschouwd hangen de wonderen ook onderling saam, zy vormen een plan, waarin niets toevallig is.

4. Is de leer der schepping een articulus purus of een articulus mixtus?

Articuli puri zijn, zooals men weet zulke, die uit de rede en uit de openbaring beide niet kunnen afgeleid worden, maar uitsluitend op de openbaring benusten. Articuli mixti volgen uit rede en openbaring beide. De vraag is dus of de schepping uit de rede zich bewijzen laat. Men heeft gepoogd dat te doen, door uit te gaan van het Godsbegrip. God, zegt men, kon niet in zichzelf, een besloten blijven. Hy had eene waereld noodig om die lief te hebben enz. Zulke redeneering is ongeoorloofd. Zoover wy beoordeelen kunnen, had de schepping kunnen achterwege blijven, en God ware de Algenoegzame geweest, zooals nu. Men kan wel van de waereld opklimmen tot God, maar niet logisch van God afdalen tot de waereld. Wij gelooven dat de schepping als eene onbegrijpelyke, almachtige daad niet door ons kan bewezen of afgeleid worden. De natuur moge ons leiden tot een punt, waar wij het onderzoek moeten opgeven en iets geheimzinnigs en geheel eenigs in zijn soort vermoeden, logisch besluiten, dat dit eene schepping uit niets is geweest, kunnen wij niet. De schepping is articulus purus.

Men begrijpt dat dit geldt van de schepping uit niets, niet van de idee eener vorming der wereldstof door God in 't algemeen.

5. In hoeveel stukken kunnen wij de leer der schepping behandelen?
In drie: 1/. de beteekenis van dit leerstuk in het geheel der christelijke waarheid.
2/. de schriftuurlijke gegevens voor deze leer en hunne uiteenzetting.
3/. Afwijkende theorieën in korte bespreking.

6. Op welke punten hangt de leer der schepping met de Christelijke waarheid in het algemeen saam?
a/. Zij legt nadruk op de transcendentie Gods. Dat God de wereld uit niet geschapen heeft, is de sterkste uitdrukking er voor, dat Hij van de wereld onderscheiden, boven de wereld verheven, als de Algenoegzame in zichzelven bestaat. „Hij geeft allen het leven, den adem en alle dingen". Wat dus de leer der Drieëenheid ten opzichte van het inwendig bestaan Gods predikt, dat predikt ons uitwendig de leer der schepping.
b/. Zij leert de oneindigheid Gods. De vormen der eindigheid, waarin al het eindige bestaat, n.l. tijd en ruimte, zijn door God geschapen en mogen niet als iets beschouwd worden, waarin Hij van nature bestaat.
c/. Zij herinnert aan de volstrekte vrijheid en vrijmacht Gods tegenover de wereld. Indien de wereld, zooals de

Pantheisten willen uit God gevloeid ware, zich uit Hem ontwikkeld had, zoo zou Hij in de ontaarding en den achteruitgang van deze wereld zelf betrokken zijn. Maar nu Hij haar geschapen heeft, in zijne vrijheid, kunnen wij ons verzekerd houden, dat ook al, (wat) is in haar, trots alle dwaling en zonde der menschen tot zijne verheerlijking zal moeten dienen. Dat leert ons te midden der ellende, het hoogere, het eenig ware het Theologisch Optimisme. Wederom dat de schepselen uit niet door God zijn voortgebracht bewijst, hoe zij tegenover God geen gewaande rechten bezitten en kunnen doen gelden. Al hun recht berust juist op hetgeen God in overeenstemming met zijne volmaakte natuur hun heeft gegeven. Het Pantheisme leidt tot eene rechtsphilosophie, die het schepsel in Gods recht deelen doet, wijl het eeuwig in God en met God aanwezig was. De Arminianen zeggen in beginsel dat God juist zooveel recht op ons heeft als Hij ons weldaden bewijst. Wij keeren dat om en zeggen: Ieder recht, dat God ons verleent is oorspronkelijk eene weldaad.

d/. Zij bewijst de almacht Gods. scheppen iets uit niets voortbrengen is eene daad van absolute, oneindige macht. iets dat ons begrip van macht (dat altijd aan een object gebonden is) geheel te boven gaat. De afstand tusschen zijn en niet zijn is een oneindige afstand. Daarom wijst de schrift, om ons Gods kracht te schilderen, zoo telkens op de schepping. Het is de schepper van de einden der aarde, die moede noch mat

wordt. Daarom is ook scheppen een uitsluitend-goddelijk werk. Creatuurlijk scheppen is eene contradictio in adjecto.

e/. Zij verzekert aan het schepsel eene zekere mate van glorie. Er spreekt goddelijke belangstelling uit, wanneer de Heere zich tot scheppen opmaakt, tot scheppen, dat eene vrije daad is. Dat de wereld ontstaat is niet _haar_, nog veel minder _Gods lot_, het is _haar schepping_. Door de werkzaamheid, waaraan zij haar ontstaan te danken heeft, wordt zij gewijd, de vinger Gods heeft haar aangeraakt en gevormd en door al haar afval en zonde heen, blijft die indruk van Gods vinger aan haar kleven. God staat tegenover haar niet als een tuinman, die eene plant of bloem laat groeien, maar als de kunstenaar, die het beeld naar zijn eigen aanschouwing formeert, wiens werk eerst in zijn hart was, en wiens hart daarom ook weerkeering in zijn werk is.

f/. Zij vormt den grondslag voor de leer der openbaring. Een God, die de wereld door eene klaarbewuste daad der vrijheid in het aanzijn treden doet kan niet anders willen, dan zich direkt op onmiskenbare wijze openbaren aan de aldus geschapen wereld. Een God die als wereldschepper in de wereld belang stelt, laat die wereld niet zonder juiste, voldoende kennis aangaande zich zelven. Omgekeerd een God, die niet van de wereld los en boven de wereld verheven is, maar zich in de wereld ontwikkelt, komt ook eerst langzaam en gebrekkig tot bewustzijn in de wereld.

Er zal iets onbeholpens zijn in eene zoo gedachte openbaring. Velen vormen zich dan ook heden ten dage een openbaringsbegrip, dat duidelijk zijn verwantschap met het Pantheïsme verraadt en dat zich met de Theïstische leer der schepping volstrekt niet laat vereenigen.

7. Tot hoevele klassen brengt de schrift dergelijke gegevens aangaande de leer der schepping?

Tot twee: 1/. Plaatsen door geheel de schrift verspreid, die van de schepping spreken.
2/. Het uitvoerig verhaal. Gen, 1 en 2.

8. Wat behoort tot de eerste klas?

1/. Plaatsen die nadruk leggen op het nieuwe, vroeger niet aanwezige dat als product der schepping optreedt. Ex. 34:10, Ps. 51:12, Jerem. 31:22, Num. 16:30, Op. 4:11.

2/. Plaatsen die nadruk leggen op de absolute, oneindige macht Gods als in de schepping geopenbaard. Jes. 40:26, 28. 41:20, 42:5, 45:12, 18 Amos 4:13, Jerem. 10:11, 32:17, Openb. 10:6, Ps. 33:9, 95:4-7, 121:2.

3/. Plaatsen die wijzen op de verhevenheid Gods boven de geschapen wereld. Hem een bestaan buiten en boven deze toeschrijvend, dus op de trancendentie Gods. Ps. 90:2, 102:26, 104:29, Joh. 1:3, Hand. 17:24. Rom. 1:20, 25. Hebr. 1:10-12.

4/. Plaatsen die van de schepping als een werk der wijsheid gewagen. Job 28:24-28. Jes. 40:12-14. Jerem. 10:12-16

Joh. 1:3, Hebr. 1:2

5/. Plaatsen die de schepping als een met leven bezield organisme voorstellen. Ps. 33:6, 104:30. Job. 26:13, 33:4.

6/. Plaatsen die de schepping onder het aspect der Souvereiniteit Gods plaatsen, doen uitkomen, dat Hij alles om zijns zelfs wil geschapen heeft. Jes. 43:7, 45:18, Rom. 1:25.

7/. Plaatsen, die de schepping beschouwen als iets vooruitziends, als eene grondleggende daad, waardoor eens voor al de ordinantieën en wetten der dingen zijn vastgesteld. Het woord daarvoor is κτίζειν, „fondeeren". De schepping als zoodanig is derhalve κτίσις, „grondvesting", „stichting". En vandaar uit wordt dan een parallelisme ontwikkeld tusschen schepping en herschepping. I Cor. 11:9 Col. 1:16, 3:10. Eph. 2:10, 15; 4:24. Jac. 1:18 (κτίσμα) II Cor. 5:17. Gal. 6:15 (κτίσις). — In dezen zin spraken de Grieksche vaders van eene eerste, eene tweede, eene derde schepping, als een drievoudig leggen des fondaments, waarop eene wereldorde verrijst. (1.= schepping, 2 = wedergeboorte; 3 = voleinding der dingen).

9. Is het toevallig, dat de Bijbel met eene Scheppingsgeschiedenis opent?

Neen. De grond daarvoor is echter niet te zoeken in een streven om alles uit de diepste diepte op te halen. Zoo iets is aan de Schrift vreemd. Zij wil geen encyclopaedie voor ons zijn. De leer der schepping komt hier ter sprake in verband met de heilsopenbaring Gods.

10. Hoevelerlei verklaringswijzen zijn er van Gen. 1 en 2.
Hoofdzakelijk drie, de allegorische, de Mythische, de historische. Maar de twee eerste opvattingen zijn onhoudbaar, omdat in het verhaal der schrift het verhaal der schepping als schakel in de keten der weldaden Gods is ingevlochten. God maakt geen keten van solied goud, waarin de eerste schakel een bloemkrans is. Is de scheppingsgeschiedenis allegorie, dan kan ook het verhaal aangaande den val en al wat verder volgt allegorie zijn. De schrijver van den Pentateuch geeft zijn werk geheel als geschiedenis. Tegen hen die in de resultaten van de hoogere kritiek gelooven, kan het wellicht zijn nut hebben op te merken, dat volgens de critici die den Pentateuch in stukken snijden, Gen. 1 behoort tot den Priester Codex, d.w.z. tot het meest nuchteren, onpoetisch gedeelte der Thora. De zelfde schrijver, die de inrichting der tabernakel en de kleeding der priesters beschrijft, geeft ons het verhaal der schepping, en hij brengt beide in verband. Daarbij komt dat Gen. 1 en 2 elders in de schrift als historie worden behandeld. Ex. 20:11; 31:17 Ps. 8 en 104. Matth. 19:4, II Petri 3:5. Vgl. de Sabbatsidee in den brief van de Hebreën.

11. Wat wil de Mythische verklaring van het scheppingsverhaal?
Dat hier niet aan bewuste, opzettelijke inkleeding, maar aan onopzettelijke, naieve poezie te denken is, die zich allengs vormde, en dengenen onder wie zij zich eerst

vorm de als werkelijkheid voorkwam. Daartegen gelden dezelfde bezwaren als tegen de allegorische opvatting.

12. Hoe is Mozes met dit scheppingsverhaal bekend geworden? Zeker lag hier openbaring ten grondslag. Eene andere vraag is het of die openbaring aan Mozes gegeven werd, dan of zij reeds van ouderen oorsprong was. Velen zooals Kurz, Ebrard, Lange, Hugh Miller beweren het eerste, en meenen dat het geheel aan Mozes in een visioen is getoond. Dus eene terugblik der profetie. Bezwaren:

1/. Er is geene analogie voor zulk een terugblikkend visioen in de schrift.

2/. Visioenen hebben altijd een symbolisch element; hier hebben wij zuivere historie.

3/. Visioenen geven slechts grepen uit de geschiedenis der toekomst, nooit een samenhangend verhaal.

4/. Hoe zal men de teeken van overeenkomst tusschen het schriftelijk verhaal en de scheppingssagen der Heidensche volken verklaren? Deze overeenkomst schijnt te eischen dat de openbaring vóór Mozes bekend was, en dat sporen er van onder de Heidenen zijn bewaard gebleven. Natuurlijk wanneer het verhaal geheel of gedeeltelijk door overlevering tot Mozes kwam doet dit niets te kort, aan de inspiratie, waardoor hij in staat gesteld werd het zuiver en volledig en onfeilbaar op te teekenen.

13. Kan men, de Allegorische en Mythische verklaring van Gen. I en II verwerpende ook aan de andere zijde mistasten?

Ja, sommigen willen eene hyper-wetenschappelijke exegese geven, die aan de eischen van den laatsten smaak (in de nieuwste mode) voldoet. Allerlei natuurkundige, geologische, astronomische theorieën, heeft men in het verhaal in gedragen. Sommigen beweren dat er geheel de leer der evolutie in ligt. Dat is wellicht apologetische ijver, maar het is slechte exegese. Elke verklaring van Gen. 1 en 2 moet zich exegetisch rechtvaardigen. Dat de wetenschap dit of dat gevonden heeft, of meent gevonden te hebben is niet genoeg om het ons in Gen. te doen vinden.

Het scheppingsverhaal geeft zuivere waarheid, maar in zulk een algemeenen vorm, dat het gelijkelijk voor de onderrichting van Gods volk in vroeger eeuwen en van zijne kinderen in den tegenwoordigen tijd dienen kan. (Dat verliest de hyper-wetenschappelijke uitleg, ging uit het oog). Dat is juist wat het tot zulk een groot kunstwerk van den Geest Gods maakt.

14. Hoe is het eerste vers van Gen. 1 te verklaren?

„In den beginne" beteekent „vóór alle dingen", wijst dus niet op latere scheppingsdaden terug, maar spreekt van het absolute begin des tijds.

Van het scheppen hier genoemd zijn twee verklaringen:

1/. Het is de eerste voortbrenging van de stof uit niets, dus het zoogenaamde onmiddelijke scheppen, terwijl in de volgende verzen de middelijke schepping beschreven wordt.

2/. Het is een opschrift boven de scheppingsgeschiedenis. d.w.z. eerst wordt ons in 't algemeen bericht, dat God hemel en

aarde schiep en eerst in 't vervolg wordt ons dat nader toegelicht.
Wij nemen het eerste aan omdat:
a/. Anders iedere vermelding van de eerste schepping zou ontbreken.
b/. Het woord בָּרָא schijnt juist de onmiddelijke schepping in hare goddelijke eigenaardigheid aan te duiden. Vgl. Num. 16:30. In Kal wordt het nooit van menschelijk scheppen gebruikt. De grondgedachte is „snijden" wel is waar, en in zoover is aan eene stof gedacht, waaruit iets gesneden wordt. Maar dat bewijst slechts dat de menschelijke taal ongeschikt is om goddelijke daden, zooals de scheppingsdaad, geheel juist uit te drukken. God moet zich aan de menschen openbaren, menschelijke taal spreken. En Hij heeft hier althans een woord gekozen, dat het dichts bij de werkelijkheid kwam.
c/. Hemel en aarde = het heelal, waarvoor het Hebr. geen enkel woord heeft.

15. Wat ligt verder in de tweevoudige benaming „hemel en aarde"?
Daarin ligt tegelijk reeds eene deeling. De schepping lag reeds bij haar eersten aanvang toen alles nog dooreen gemengd was, onder de bestemming zich in twee groote sphéren van hemel en aarde te splitsen. God hield lijnen van den beginne af. Zelfs de Chaos heet „hemel en aarde".

16. Wat wil de zoogenaamde Restitutie-hypothese?
Bij Gen. 1:2 zich aansluitend, leert zij dat er eene oorspronkelijke aarde was vóór die, welker schepping of toebereiding ons van af vs. 3 wordt beschreven. Zij vertaalt daarom ook vs. 2 „de aarde werd woest en ledig" of, „de aarde

was woest en ledig geworden". (De eerste vertaling is die van Kurz en Zöckler). Door der hypothese is de schrift met de geologie in overeenstemming te brengen. De oorspronkelijke aarde is door tal van omkeeringen woest en ledig geworden, en God onze aarde toebereidde. Daartegen:

a/. Een onbepaalde tijd van zulke aardkatastrophen strijdt tegen de bedoeling Gods om de aarde tot woonplaats der menschen te maken. Vgl. Jes. 45:18. Zulke tijdperken van ledigheid passen slechts bij een Pantheïstische wereldontwikkeling.

b/. Al de wetenschappelijke bezwaren worden zoo niet opgelost, met name die uit de Biologie niet. Kan op eene aarde zonder licht leven geweest zijn?

c/. Tohu Wabohu is eer negatief dan positief, datgene wat zijn vorm nog krijgen moet.

17. Wat heeft men tot wegneming van het eerste bezwaar gedaan?

De woestheid en ledigheid der aarde in verband gebracht met den val in het rijk der Engelen. Maar dan worden de menschen met hunne wereld eene soort tweede proefneming na de mislukking van de proef met de zuivere geesten. Zoo stelt de schrift het nergens voor, de Engelen zijn gedienstige geesten enz.

18. Hoe verklaren wij dan het tweede vers?

Als inleiding tot vs. 3. Het beschrijft hoe de aarde was

toen God zijn eerste scheppingswoord deed uitgaan.

19. Wat blijkt hieruit dat van den hemel niet verder gesproken wordt?

1/. Dat het doel der scheppingsgeschiedenis niet astronomisch is, maar ondergeschikt aan de geschiedenis der heilsopenbaring.

2/. Dat vs. 1 geen titel kan zijn. Zoo dit het geval ware, moesten wij zeggen, dat slechts de helft van den titel onder behandeling gekomen is.

20. Wat wordt verder aangaande den Chaos gezegd?

Dat het een „bruischende vloed" was (Stat. „afgrond") vgl. Jes. 63:13, Ps. 106:9. Uit Ps. 104:6 blijkt dat dit niet van eene moederstof moet verstaan worden, waarin land en water nog geheel waren dooreengemengd, maar van eene vaste aardkern door water overstroomd. Vgl. ook II Petri 2:5.

21. Verklaar de woorden „de Geest Gods zweefde over de wateren".

De Geest is hier niet een wind van God uitgegaan tot droogmaking van het geschapene, want daarvan spreekt eerst het vervolg. Het is volgens Ps. 33:6 de persoonlijke geest, de derde persoon in de Drieëenheid. Vgl. Ps. 104:30. Het woord door „zweven" vertaald רחף staat elders van een vogel die beschuttend over zijne jongen zweeft. Deut. 32:11. Reeds de eerste maal waar van den H. Geest sprake is in de schrift, wordt ons dus zijne werkzaamheid geschilderd, in een beeld dat aan

het rijk der vogelen ontleend is gelijk Hij elders als een duive voorkomt. Hier ziet „zweven" boven op het wekken van leven in de levenlooze stof. Wat toch komt bij het broeden der vogelen zeer treffend uit, dat het leven van buiten af ontstaat door aanraking. In de wereld is eerst geen leven, de Geest Gods moet over den bruischenden vloed zweven, want zijn bruischen is dood geklank. Maar de Geest Gods zweeft op en over de wateren. Hij vermengt zich er niet meê. Zelfs waar de immanentie Gods op den voorgrond treedt, blijven God en wereld nog onvermengd.

22. Wat beteekent het dat er staat: „En God <u>sprak</u>" (vs. 3.)?

a/. Men moet dit vergelijken met Ps 33:6 en met de leer des N.T. aangaande de scheppingswerkzaamheid van den Logos, het ongeschapen woord. Joh. 1:3. Heb. 1:2. Eph. 3:9, Col 1:16. Wat God spreekt bedoelt, dat de gedachte Gods den Chaos gaat vormen, dat er ideeën worden ingebracht. En dat is juist het eigenaardig werk van den Logos, den tweeden persoon. Gelijk het <u>zijn</u> uit den Vader, het <u>leven</u> uit den Geest, zoo is de <u>idee</u> uit den Logos. Natuurlijk moet dit zoo verstaan worden, dat nochtans het ongescheiden werken ad extra der drie personen vastgehouden wordt.

b/. Er kan ook in liggen dat God zijne werken, door een machtwoord, zonder krachtinspanning in het aanzijn roept.

c/. Het toont dat de wereld iets buiten God, iets van God onderscheiden is. Zij komt er op het woord Gods. En het woord is van denken begeleid, de uitwendige logos vooronderstelt den inwendigen Logos.

23. Wat is het eerste dat door dit spreken Gods te voorschijn geroepen wordt?
Het licht. Dit is voorwaarde, niet slechts voor het optreden van levende wezens, voor het schepsel, maar voor alle onderscheiding en groepeering. Licht is het beeld der klaarheid, des denkens, vandaar dat de Logos-werken met het scheppen des lichts beginnen. Hetzelfde verband, dezelfde volgorde, tusschen leven en licht, die wij hier aantreffen, vinden wij in de herschepping terug, waar wedergeboorte en roeping op elkaâr volgen, gelijk in de schepping het zweven des geestes en het machtwoord: daar zij licht!

24. Wat wordt van dit licht gezegd?
„God zag dat het goed was". God herkent het dus als een getrouw beeld zijner eigen lichtnatuur, want Hij is een licht en er is gansch geene duisternis in Hem. Het goed-zijn bestaat in de Gode-gelijkvormigheid. Van den Chaos was niet gezegd, dat hij goed was, evenmin wordt het vss. 4 en 5 gezegd van de duisternis.

25. Hoe treedt het licht hier op?
Als nog niet in de lichtbollen („lichten") geconcentreerd. Het is dus iets van zijn dragers onderscheiden. De zon heeft licht, maar is geen licht. Slechts van God heet het, dat Hij licht is. Volgens Job 38:19 is er eene plaats des lichts, en God vraagt Job of hij weet den weg naar waar het licht woont. (vgl. ook vs. 12). De lichtschat van den Vader der lichten is dus veel grooter dan wij kunnen bevatten, of uit zon en sterren afleiden.

26. Wat is met de scheiding tusschen licht en duisternis bedoeld? (vs. 5).
Het licht moet zijne keerzijde hebben, zal het tot volkomen licht worden. Het noemen Gods van dag en nacht, is natuurlijk niet zoo te verstaan, als zou God aan de twee periodieke tijden de Hebr. namen יוֹם en לַיְלָה hebben toegedeeld. Het noemen Gods is iets anders. Het is een noemen, dat iets naar buiten bewerkt, aan de dingen hun eigenaardig, onderscheidend karakter toedeelt, hen tot dit maakt, wat zij voortaan wezen zullen. Augustinus zei: „Alle licht is geen dag en alle donkerheid geen nacht, maar licht en duisternis elkaâr in geregelde orde opvolgend, maken dag en nacht." Het noemen van dag en nacht beteekent dus, dat licht en duisternis nu van God dit rhythmisch karakter ontvangen, waardoor zij elkaâr opvolgen. En in dezen physischen rhythmus, in deze natuurlijke tegenstelling ligt zonder twijfel de reeks van geestelijke tegenstellingen gespiegeld, die er tusschen waarheid en leugen, tusschen goed en kwaad, tusschen schoon en onschoon is.

27. Hoe is het te verstaan: „Het werd avond en het werd morgen één dag"?
Niet alsof de eerste scheppingsdag met den avond aanving, want tusschen de voorafgaande duisternis en den nacht zou geen genoegzame onderscheiding geweest zijn. Het is waarschijnlijk dat hier niet de later gewone wijze van rekenen is gevolgd (van avond tot avond) maar dat de dagen loopen van morgen tot morgen. De slotwoorden van vs 5 geven dan successievelijk de twee helften van den eersten dag aan. De eerste helft sloot met den avond, de tweede helft met den morgen.

28. Moet het woord „dag" hier in den gewonen zin of in dien van eene onbepaalde periode verstaan worden? Daarover is veel getwist. De beslissing moet ook hier niet van geologische overwegingen enz., maar van zuiver exegetische consideraties worden afhankelijk gemaakt.

29. Heeft men recht om te zeggen, dat de oneigenlijke verklaring eene nieuwigheid is, waartoe de ontwikkeling der moderne wetenschap de theologen eerst heeft gedreven? Neen, die dat zegt vergist zich. Reeds Augustinus zegt: „wat soort dagen dat geweest zijn is uiterst moeielijk of zelfs onmogelijk voor ons om ons voor te stellen, hoeveel te meer dan te zeggen".

30. Waarop beroept men zich voor de oneigenlijke uitlegging?
1/. Op het feit dat zon en maan (of liever de omwenteling der aarde om hare as in verband met de zon) nog niet aangewezen waren, zooals men weet wordt de lengte van het etmaal door deze omwenteling der aarde bepaald.
2/. Op het onbepaald gebruik van den term „dag" in andere plaatsen der schrift, Gen. 2:4, 5:1, II Sam. 21:12, Jes. 11:16. De uitdrukking „dag des Heeren" (= gerichtsdag) in de profeten. Men verwijst naar Ps. 90:4, II Petri 3:8.
3/. Op de analogie van andere dingen Gods. Het zijn Gods dagen waarmee men het hier te doen heeft. Nu zijn de dingen Gods wel archetypisch (voorbeeldig) voor de dingen der menschen, maar niet geheel aan dezelve gelijk. Wij hebben dus, meent men, geen recht om te oordeelen, dat Gods dagen als dagen der menschen zijn.

4/. Gods Sabbat duurt eeuwig. Nu is dat één van de dagen, de zevende dag. Indien de zevende niet tot 24 uren beperkt is, zoo behoeven ook de 6 voorafgaande dagen niet tot dien tijd beperkt te worden.
Op deze gronden nemen velen, ook dezulken, die niet op eene verzoening van Schrift en wetenschap uit zijn, een buitengewonen duur voor de scheppingsdagen aan. Vele kerkvaders en Middeneeuwsche Godgeleerden. Onder de nieuwere neigt zelfs Ch. Hodge daarheen.

31. Wat spreekt voor de verklaring die „dag" in zijne gewone beteekenis neemt?

1/. Geheel de schepping streefde op den mensch als hare voltooiing toe. Het is moeielijk aan te nemen, dat het bereiken van dit doel duizenden van jaren zou vertraagd zijn.
2/. Alle scheppingsdagen moeten van gelijke lengte geweest zijn. Wie kan nu echter aannemen, dat een dag waarop niets anders gebeurde, dan de scheiding tusschen licht en duisternis een dag van duizenden van jaren is geweest?
3/. Dat de tijdmeters zon en maan niet aanwezig waren, beteekent niet, dat er geen tijd was. God verordineerde van den beginne reeds een rhythmus en schiep het licht opdat het met de duisternis zou afwisselen. Wanneer nu later dit licht in de zon en de andere lichamen geconcentreerd wordt, wordt er ons niets van gemeld, dat toen pas de dag van 24 uren ontstond. Er kwam toen geen verandering. Wij hebben daarin een grond om aan te nemen, dat ook voor dien tijd de omwenteling der aarde met dezelfde snel-

heid geschiedde en dat het licht zoo geplaatst was, als noodig was voor de afwisseling van dag en nacht binnen 24 uren.

4/. Van vs. 14 af zijn de dagen ontegenzeggelijk gewone dagen van 24 uren. Maar toch zegt God nadrukkelijk van de lichten in het uitspansel, dat zij tot <u>dagen en jaren</u> zullen zijn. Men zou zich kunnen redden met voor den 4^den tot den 6^den dag een uiterst langzame wenteling der aarde om haar as aan te nemen, maar hoe dan met het plantenleven gedurende die lange nachten? De nacht moet toch de helft van het etmaal geweest zijn.

5/. Dat de dagen <u>Gods dagen</u> zijn is niet juist. God <u>ad intra</u> heeft geen dagen. De schepping is eene overgaande daad. Het beroep op den Sabbat baat ook niet. Schoon Gods Sabbat zelve eindeloos is, kan zulks niet van den eersten Sabbat (na de 6-daagsche schepping) voor de menschen gezegd worden.

6/. Het gebruik van den term „dag" in Gen. ~~9~~ 2:4 is figuurlijk, maar in Gen. 1 wordt niet figuurlijk gesproken. Wat men moet aanwijzen is eene andere plaats in de schrift, waar eerste, tweede, derde dag enz. even scherp gescheiden worden, en nochtans van tijdperken sprake is. „De dag des Heeren" bij de profeten, ziet op een bepaalden dag d.i. die, op welken de Heere ten gerichte verschijnt, moge zijn gericht ook langer duren dan één dag.

32. Moet men iemand, die de dagen voor tijdperken houdt, daarom voor een ketter houden?

Neen, de quaestie is niet in dezen zin wezenlijk. Slechts

dan wordt zij het, wanneer zij gelegenheid biedt, om principieel aan zoogenaamde resultaten der wetenschap den voorrang toe te kennen boven het woord Gods.

33. Hoe is het werk van den tweeden dag met dat van den derden dag verbonden?
Daardoor, dat beide werken voor hetzelfde doel dienen, n.l. om de aarde toe te bereiden voor het ontstaan van leven.

34. Heeft de scheiding op den tweeden dag ook nog eene andere beteekenis?
Ja, hier wordt weer een der lijnen getrokken, waardoor klaarheid en onderscheiding in het geschapene komt. De ruimte verhoudingen met haar tegenstelling van beneden en omhoog worden hier tot klaarheid gebracht. En in deze verhoudingen tusschen omhoog en omlaag, spiegelt zich de verhouding tusschen hemel en aarde. De regen, die als zegen Gods van boven komt, is zinnebeeld van hemelsche zegeningen. Ook ten opzichte van den H. Geest zelf wordt van een „*uitgieten*" gesproken. Van schier alle atmosphaerische processen leert ons dan ook de schrift, dat zij van God komen. Het is *zijn* regen, *zijn* sneeuw, *zijn* hagel, *zijn* donder, *zijn* bliksem.

35. Is bij het uitspansel aan een solied firmament gedoeld?
Neen, dat de schrift bij רָקִיעַ aan zoo iets gedacht heeft kan niet bewezen worden. Ps. 104:2 („gordijn") Job 37:18 („spiegel"). Maar men vergete niet, dat het optisch

verschijnsel des uitspansels, schoon het niet voor een solied iets gehouden is, toch eene reëele gedachte vaste, geruwoordigt. Als ongen blik en ongen horizont begrensend herinnert het ons aan de eene zijde onze beperktheid en aardschheid en stelt ons aan de andere zijde tot opheffing en vertroosting den hemel van Gods heerlijkheid voor oogen.

36. Waaraan moet bij de wateren, boven het uitspansel gedacht worden?
Men heeft daarvoor verwezen naar Op. 4:6. 15:2, 22:1. Maar wat ook deze hemelsche wateren mogen zijn, het is niet denkbaar, dat zij uit dezelfde stof gemaakt zijn als de aardsche wateren onder het uitspansel. Het eenvoudigste en natuurlijkste is aan de wolken te denken.

37. Uit hoeveel deelen bestaat het werk van den derden scheppingsdag?
Uit twee: a). De scheiding van water en land op de aarde;
b). Het verwekken van plantengroei op het deus droog geworden land.
Het eerste zal geschied zijn òf door opheffing van het vaste land òf door inzinking van den zeebodem, òf door beide tegelijk, Ps. 104:8.
Op de scheiding volgt eene plechtige naamgeving als boven. Ps. 104:9. De groote chaos, de Tehôm, was nog niet zee geweest, zoomin als de duisternis op zichzelf reeds nacht was. De Tehom, de bruischende vloed, bezat nog

niet die trekken, waardoor de Oceaan aesthetisch werkt. De grootsche poëzie der zee is eene door God in haar eigenaardigheid gewilde. Zij teekent ons de eeuwige majesteit en zelfgenoegzaamheid des Heeren. Vandaar de kalmeerende invloed van den aanblik der zee. Men voelt zich tegenover dit beeld der hoogheid en der oneindigheid Gods boven al zijn kleine zorgen en gedachten opgeheven en verliest zich in den souvereinen wil Gods. Aan de andere zij is het standhouden van de zee voor het land een bewijs voor de macht Gods, die haar dezen paal gesteld heeft. Job. 38:2 Ps. 65:8.

Wat het tweede deel van dit dagwerk betreft merke men op, dat de aarde slechts plantengroei kon doen uitspruiten, dewijl de kiemen er vroeger bij het zweven des Geestes reeds waren ingebracht. Drie soorten van planten worden onderscheiden.

1/. דֶּשֶׁא de zoogenaamde Kryptogamen, d.i. bloemlooze planten die niet op de gewone manier elkaâr bevruchten.

2/. עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע „zaad zaaiend kruid" d.i. moes„kruiden en granen, die in den tuin en op den akker groeien.

3/. Vruchtboomen d.w.z. ieder vruchtdragende boom in den wijdsten zin des woords. En dit alles „לְמִינֵהוּ „naar zijnen aard". מִין komt van een verbum dat „splitsen, deelen" beteekent. De soort is er dus opaan„gelegd om een bepaalde gedachte te verwezelijken, is in tegenstelling met andere soorten gedacht. Veelvormigheid niet éénvormigheid is het uitgangspunt. Dit tegen de evolutie-hypothese, die alles uit eenvormigheid

afleidt en de vorm voor het toevallig product der stof houdt, een vorm die verschijnt en verdwijnt, terwijl slechts de stof eeuwig is. De schrift leert dat de stof er veeleer om den vorm is. Het ineenvloeien of vervloeien der soorten is „ontaarding", eene verkrachting van de scheppingsordinantie, die alles „naar zijnen aard" maakte.

38. Wat behoort tot het werk van den 4de scheppingsdag?
1/. Het maken der „lichters" of „lichtdragers": מְאֹרֹת, Sept. φωστῆρες. Dit zijn substantieele dingen, maar de stof er voor zal reeds vroeger aanwezig zijn geweest. Misschien zijn de „lichters" geschapen uit bovenaardsche stoffen. Of het verhaal hier van alle sterren spreekt, ook van die voor het gewone oog onzichtbaar zijn? Bewezen worden kan dat niet. Strikt genomen is hier alleen sprake van zulke hemellichamen, die voor de aarde tot lichters en tot teekenen zijn. Bescheidenheid past ons hier. Wij hebben geen recht om te beweren, dat de aarde centrum is van alle hemellichamen. Aan de andere zijde is de kleine aarde zeker een centrum. En daarin ligt niets ongerijmds. God rekent niet bloot met quantiteit. De wereld speelt steeds hare vermeende grootheden tegen de kleinheid van Gods werk uit. God is een persoonlijk God, niet een algemeen Kosmisch wezen en het is prerogatief zijner persoonlijkheid, wanneer hij goddelijk-partijdig is, uitkiezend als 't ware tegenover de hemellichamen.

2). Het bepalen van de bestemming dier lichamen. Daarin ligt misschien bij voorbaat een protest tegen alle Heidensche superstitie ten opzichte dezer bollen. Hun doel is positief:

a). Om te scheiden tusschen dag en nacht. Niet alsof dag en nacht er vroeger niet geweest waren, Maar nu eerst wordt het licht in den dag geconcentreerd en treedt met volle bepaaldheid op. De zon gaat heerschen over den dag en deze moet zich naar de zon schikken. En de aarde krijgt nu haar licht bepaald van boven. De nacht, die vroeger geheel donker schijnt geweest te zijn, ontvangt nu ook een licht.

b). Om te zijn tot teekenen. תֹאֹת Ótoth. Een soort schrift dus door God aan het hemelvlak met zijne vingeren geschreven, Zij duiden de hemelstreken, het weder en zijne veranderingen aan, en verkondigen soms vooruit door hunne constellaties of door hun plotseling verschijnen, gewichtige gebeurtenissen. Er is echter misbruik daarvan. Jerem. 10:2 Vgl. echter Matth. 2:2, Luk. 21:25.

c). Om te zijn tot gezette tijden. מוֹעֲדִים. Dat ziet op den rhythmus der jaargetijden en wat daarmee in verband staat in landbouw, veeteelt of handel. Ook de maan heeft hier beteekenis, voorzoover zij de maanden regelt, en de feesten onder Israel naar haar berekend werden. Ps. 104:19, Jerem. 8:7.

d). om te zijn tot dagen en jaren, d.w.z. tot bepaling der lengte van de dagen, tot afmeten der lengte van het jaar.

3). Het vaststellen van de beteekenis eens deels dezer lichamen voor het organisch leven op de aarde. Zij zijn, om licht te geven op de aarde". Daarom heeten zon en maan „de groote lichters", dewijl zij n.l. eene groote hoeveelheid licht geven op de aarde. Niet zoozeer van wege hunne afmeting op zichzelf. Het is slechts de vraag hoe groot zij op de aarde verschijnen, wat zij voor ons zijn.
Men lette er op dat bij zon, maan en sterren geene naamgeving door God plaats grijpt.

39. Wat volgt op den vijfden scheppingsdag?
Het ontstaan van vogelen en visschen, waarvan de eerste bij de lucht, de tweede bij het water behooren. Hier wordt teruggeblikt op de scheiding van den tweeden en derden dag respectievelijk. Hemel en water waren er voor het droge, daarom worden zij ook eerst bevolkt. Er bestaat ook overeenkomst van organischen bouw tusschen water- en lucht-dieren. Onvastheid, beweeglijkheid hebben zij met hun eigenaardig element en met elkaar gemeen, in tegenstelling tot de vastheid der aarde: zij stemmen ook overeen in de wijze van voortplanting. Men vertale: „Dat de wateren zwermen met zwermen van levende zielen". d.i. „vol van scholen van visschen zijn". Aangaande de stof, waaruit vogelen en visschen gemaakt zijn niets. „In het uitspansel des hemels" staat voor „lucht" waarvoor het Hebr. geen woord heeft, „vogelen" en „visschen"

beteekent natuurlijk „alle waterdieren en luchtdieren". De schrift erkent, dat hier een hoogere trap van het organisch leven verschijnt. Daarom worden deze producten toegesproken en gezegend. Tot de dieren wordt gesproken terwijl slechts van de planten gesproken was. De dieren hebben נֶפֶשׁ חַיָּה „levende ziel" of juister zijn „levende ziel"; in hen is een geconcentreerd sensibel leven. Ook hier is de schepping eene schepping in soorten „naar hunnen aard". Dat voor iedere soort maar één paar geschapen is, blijkt niet. Eer is het tegenovergestelde uit den tekst af te leiden. De dieren kunnen op verschillende punten der aarde tegelijk geschapen zijn. Met den mensch was het anders. Daar was schepping uit één paar, op één punt noodig.

40. Wat behoort tot den zesden scheppingsdag?
De schepping der landdieren en die der menschen.
De landdieren bestaan uit drie soorten:

1/. בְּהֵמָה De groote tamme dieren. De mensch staat dus niet tot alle dieren in dezelfde betrekking, er zijn tamme en wilde dieren. Dat toont God door de tamme dieren als afzonderlijke klasse te scheppen en de mensch heeft dus overeenkomstig verplichtingen tegenover deze dieren. Het is niet onverschillig hoe hij ze behandelt. In בְּהֵמָה van בהם „stom zijn" ligt de goedaardigheid dezer tamme dieren

2/. „Kruipend gedierte" n. l. het kruipend gedierte op

den aardbodem, want er is ook kruipend gedierte in de zeeën.

3/. חַיְתוֹ־אֶרֶץ „wild gedierte des aardbodems". Dit behoeft niet „verscheurend gedierte" te beteekenen. — Ook hier „naar hunnen aard". — De dierenwereld staat in het nauwste verband met het aardrijk, waarop zij leeft: daarom: „de aarde brenge levende zielen voort". Zoo luidt het later niet van den mensch.

41. Waarin komt bijzonder het gewicht van de schepping des menschen uit?

In de plechtige beraadslaging, die voorafgaat. „Laat ons menschen maken naar ons beeld en naar onze gelijkenis." Voor de beteekenis van den Plur. „ons" vgl. de leer der Drieëenheid. De mensch is bestemd het beeld Gods te openbaren, ook voorzoover Hij een Drieënig God is. De Logos en de Geest hebben naast den Vader vooral op den mensch hun stempel gedrukt.

42. Is er onderscheid tusschen de uitdrukkingen „beeld" en „gelijkenis"?

Neen. beide uitdrukkingen zeggen hetzelfde en versterken elkaâr. Wanneer men een onderscheid zou willen maken, zou men moeten zeggen: „in ons beeld" בְּצַלְמֵנוּ, d.i. in de qualiteit van het beeld Gods, als beeld Gods. Voor deze beteekenis der praepositie בְּ vgl. men Ex. 6:2, „als God de Almachtige" בְּאֵל שַׁדָּי; Ps. 35:2, „sta op als mijne hulp" בְּעֶזְרָתִי;

Jes. 40:10 „als een sterke" בְּחָזָק Ps. 37:20 „als rook" בֶּעָשָׁן. Het tweede „naar onze gelijkenis" כִּדְמוּתֵנוּ ziet niet op het beeld in den mensch, maar op het kennis beeld dat van God-zelf in Gods bewustzijn aanwezig is en waarnaar de mensch als naar een model geschapen werd.

43. Bestaat het beeld Gods in de heerschappij over de lagere schepping?

Neen, deze wordt wel met het beeld in verband gebracht, en berust op het beeld maar is het beeld niet. Hier is ook niet sprake van alle heerschappij, maar van zulk eene die alle menschen, uit kracht van hun mensch-zijn gelijkelijk bezitten. Vgl. daarentegen I Cor. 11:7,8 waar van een beeld en heerschen in anderen zin, bepaaldelijk met het oog op den man gesproken is. De heerschappij van den mensch over de lagere schepping is niet gelijk aan de heerschappij die God heeft, en kan daarom het beeld Gods niet uitmaken.

44. Wat blijkt daaruit dat de schepping naar Gods beeld eerst genoemd wordt?

Dat het beeld Gods boven het onderscheid tusschen man en vrouw in het algemeen-menschelijke ligt en eigen is aan de vrouw zoo goed als aan den man.

45. Wat is hier de zin van de onderscheiding

tusschen „man" en „vrouw"?
Zij treedt hier als eene natuurlijke onderscheiding des geslachts op en komt nog niet in aanmerking als ethische verhouding met het oog op het huwelijk. Dit eerst later. Daarom hier זָכָר en נְקֵבָה Later אִישׁ en אִשָּׁה.

46. Wat was volgens de scheppingsordinantie des menschen oorspronkelijke bestemming?
De aarde te onderwerpen, dus een actief, arbeidzaam leven te leiden. Natuurlijk is zulk een arbeid bedoeld, waardoor de krachten niet uitgeput maar vermeerderd werden.

47. Waarin bestaat volgens vs. 29 het voedsel des menschen?
Uit zaadzaaiend kruid en uit geboomte, waarin zaadzaaiende vrucht is. Dus plantaardig voedsel. Vgl. het latere bevel na den zondvloed. Ook voor de toekomst Jes. 11:6 seq. Rom. 8:20 Waar van voeding in den hemel gesproken wordt, zij dan figuurlijk, of waar van sacramenteele voeding sprake is, houdt zich de schrift steeds aan plantaardig voedsel.

48. Mag men daaruit besluiten dat de dieren oorspronkelijk onsterfelijk waren?
Neen, dat ware te veel geconcludeerd. Dit is zeker <u>de dood met smart</u>, het zuchten der creatuur drong eerst later met de zonde de schepping binnen. In

het plantenrijk bestond zekere sterfelijkheid vóór den val

49. Is het dan niet waar dat des menschen lichaam op gebruik van dierlijk voedsel is aangelegd?
Men mag uit den tegenwoordigen toestand des lichaams niet terug besluiten tot de oorspronkelijke bestemming. De zonde heeft eene radicale wijziging aangebracht. De mensch staat wat zijn organisme betreft tusschen planten-etende en vleesch-etende dieren in het midden. Hij kan desnoods ook nu nog van planten alleen leven.

50. Waarom heet het aan het einde dat alles „zeer goed" was, terwijl vroeger alles slechts „goed" heette?
Omdat ieder scheppings product, hoezeer aan de idee Gods beantwoordend, toch in zijne geïsoleerdheid niet de volkomen uitdrukking dier idee was. De wereldidee, die God verwerkelijken wilde was eene een harmonisch geheel. Eerst in het geheel kan die kronende goedheid liggen, waarvan hier gesproken wordt.

51. Welke elementen liggen er in het „rusten Gods"?
1/. Een negatief element van ophouden met scheppen.
2/. Een positief element van welgevallen hebben aan het voltooide werk. Dit element is wezenlijk voor het schriftuurlijke begrip van „rust". Wanneer het

werk voltooid is en de werkmeester er met innige voldoening op blikt, zoo rusten zijne vermogens en toch is Hij geheel oog, geheel oor, geheel opmerkzaamheid, geheel bewondering. Hij laat al zijne krachten op hetgeen Hij schiep inwerken om het te omvatten en te doordringen. Dat is eerst de ware rust en zoo is de rust Gods, de vreugde waarmeê Hij de geschapen wereld als beeld zijner eigen heerlijkheid herkent en begroet. De rust Gods is dan ook niet een terugtreden des Heeren in de diepten van zijn wezen, waaruit Hij ten behoeve der schepping uitgetreden was. Wanneer God zich in den aanblik van zijn werk verkwikt zoo gaat die blik des welbehagens als een zegen over de schepping heen, en de mensch in wiens bewustzijn zich de schepping spiegelt, vangt in het gemoed dien vrede op als deelgenoot van den Sabbat Gods. Dat is de zin van het „zegenen" des Sabbats.

52. Wat beweren sommigen van het scheppingsverhaal in Gen. II?
Dat het niet alleen van Gen. I onafhankelijk is, maar ook op onderscheidene punten dit hoofdstuk tegenspreekt, wijl het uit eene andere bron stamt. Hier, zegt men, wordt de mensch eerst geschapen (vs. 7). De aarde is hier droog vóór het uitspruiten der planten. De mensch wordt hier eerst afzonderlijk geschapen.

53. Wat is op deze beweering te antwoorden?
Dat er geen verschil is, wanneer wij slechts in het oog houden

dat Gen. II niet een scheppingsverhaal is of zijn wil. De naam תּוֹלְדוֹת (vs. 4) beteekent nooit „geboorte" van iets, in den zin van „ontstaan", maar altijd „de geboorten" van iets, d.w.z. zijne geschiedenis nadat het alreeds ontstaan is. De uitdrukking stamt uit den tijd toen de historie nog beschrijving van de geslachten was, d.w.z. in haar meest primitieven vorm (Gen. 10:1). Gen. 2:4 is dus opschrift van wat volgt en niet slot van wat voorafgaat. En hier wordt van het vroegere slechts zooveel gerecapituleerd als tot het begrijpen van wat volgt noodig is. Daaruit laten zich ook al de verschillen verklaren.

54. Is de schepping een werk des Vaders alleen? Neen, als een werk naar buiten is zij aan den Drieeenigen God toe te schrijven. Oeconomisch kan zij echter aan den Vader worden toegekend. De Vader treedt in de huishouding Gods, vooral in de huishouding der genade op als onze Rechter. En dat is Hij als onze schepper. Wat de scheppingsdaad betreft, zoo werken daarin de drie personen van het goddelijke wezen samen. En uit den Vader is dan, gelijk boven werd opgemerkt het zijn, de voortbrenging der substantie uit niets, uit den Zoon is het zoo-zijn, de idee, uit den H. Geest is het levend-zijn. In dezen zin wordt ook aan den Vader het scheppen van de substantie der geesten bij den voortduur toegeschreven, terwijl de Zoon als Logos een iegelijk dier geesten, die in de wereld komt verlicht, en de

Geest Gods die [illegible] levend maakt. In de herschepping gaat het evenzoo. Vgl. I Petri 1:3.

In de schepping der wereld door den drieëenigen God ligt de waarborg, dat ook de natuur, voor zoover zij reikt, een getrouwe openbaring geeft van het wezen Gods. Het is niet zoo, alsof de natuurlijke Godsopenbaring tot Unitarische resultaten leiden moest en alsof dan eensklaps, geheel onvoorbereid, op den bodem der bovennatuurlijke Godsopenbaring, de triniteits idee voor ons verscheen. Hoe meer en beter wij de natuur leeren kennen, hoe meer wij van aangezicht tot aangezicht zullen gesteld worden tegenover den drieëenigen God.

55. Is de schepping eene <u>eeuwige</u> daad?

Neen, zij is, als overgaande daad Gods, die een object buiten God heeft, eene daad in den tijd, althans eene daad die met het begin des tijds samenvalt. Het is wel waar dat in Gods wezen zelf geen tijdsonderscheid bestaat, en dat dus ook de schepping <u>als doen Gods</u>, niet binnen den tijd mag worden getrokken. Maar zulk eene eeuwigheid is aan alle daden Gods eigen. Men houde slechts vast, dat de schepping niet eeuwig is in denzelfden zin als waarin b.v. de generatie des Zoons en de besluiten eeuwig zijn. Deze toch gaan niet slechts van de eeuwigheid uit, maar zij blijven ook binnen de eeuwigheid, termineeren op iets eeuwigs. Dat is met de schepping niet zoo.

56. Moet de wereldschepping niet te kort aan de on-

veranderlijkheid Gods?
Neen, wanneer de schrift zoo schijnt te spreken, alsof er successie en overgang in God ware, zoo drukt zij zich op menschelijke manier uit. B.V. in Ps. 90, waar zoo klaar de volstrekte eeuwigheid Gods geleerd wordt, ziet het toch nog wéér: „Eer de bergen geboren waren en Gij de aarde en de wereld voortgebracht hadt, ja van eeuwigheid tot eeuwigheid zijt Gij God." Met dat eer schijnt de tijd in de eeuwigheid te zijn ingedragen maar dat komt uit de zwakheid der menschelijke taal voort.
Men moet onderscheiden tusschen de actieve en de passieve schepping (creatio activa et passiva). Het eerste ziet op de scheppende daad in God, het tweede op het geschapen-worden der wereld. Van de eerste zegt Voetius: „De schepping actief genomen, is niet eene wezenlijke verandering, dewijl door haar God niet veranderd wordt, maar zij vereischt alleen eene nieuwe relatie van den schepper tot het geschapene, en deze betrekking, die in God niet reëel is, kan in zoover in Hem ook geene reëele verandering bewerken". En Wollebius: „De schepping is niet een overgang in den Schepper, maar een overgang in het schepsel, een overgang van potentieel zijn tot werkelijk-zijn".

57. Indien Gods scheppende daad niet in den tijd verloopt, hoe kan dan de passieve schepping, het geschapen-worden een tijdsonderscheid toonen tusschen zijne verschillende deelen?

De grond ligt in de onderscheiding van orde, die in Gods scheppende daad gedacht en gewild was. Het was in Gods scheppingsgedachte en in Gods scheppingswil begrepen, dat het eene op het andere volgen zou, en daarom is er in de passieve schepping eene volgorde van tijd aan deze logische orde in God beantwoordend. M.a.w. de tijd en het tijdsverschil zijn producten der schepping, niet de vormen waarin zich de scheppende God zelf beweegt.

58. Hoe moeten wy antwoorden op de vraag: Of God de waereld niet vroeger of later had kunnen scheppen? Men make ook hier onderscheid tusschen actieve en passieve schepping. Wat het geschapen-worden der waereld betreft, zoo had dat vroeger of later kunnen zijn, indien God het zoo gewild had. Wat daarentegen de creatio activa, de scheppende daad Gods, betreft, zoo zou deze niets vroeger of later geworden zijn door eene vervroeging of verlating van het bestaan der waereld. Wy mogen geen tijd voor het bestaan der waereld stellen, waar iets zou worden afgenomen, indien de waereld er eer geweest ware, of waar iets zou worden bijgedaan, indien de waereld er later gekomen ware. Er is geen tijd vóór de schepping. Daar is slechts eeuwigheid en op de eeuwigheid kan geen tijd inbreuk maken, geen schepsel kan door zijn bestaan of niet-bestaan daar iets aan toevoegen of iets daaraan onttrekken. Augustinus heeft reeds zeer juist gezegd: „zonder twijfel is de waereld

niet geworden in den tijd, maar met den tijd." (De Civitate Dei XI-,6).

59. Laat zich de leer eener eeuwige schepping (als product) verdedigen?

Zooals men weet is deze leer door Origenes verdedigd. Anderen hebben het als eene open quaestie beschouwd, d.w.z. philosophisch, afgedacht van het getuigenis der Schrift. Zoo Thomas Aquinas en Duns Scotus. Er tegen:

1/. Het begrip eener eeuwige schepping is niet overeen te brengen met dat eener schepping uit niets. Het sluit een overgang van niet-zijn tot zijn in zich.

2/. Het leidt tot verwarring van schepping en onderhouding. Indien de wereld van eeuwigheid is en nochtans geschapen zoo is zij ook eeuwig geschapen en wordt voortdurend geschapen. Onderhouding wordt dan voortdurende schepping. Of schepping eeuwige onderhouding, wat op hetzelfde neerkomt.

3/. Een eeuwig bestaan der wereld a priori strijdt tegen het theologisch karakter der wereldgeschiedenis. Eene geschiedenis is iets dat begin en einde hebben moet. Een oceaan van onbewogen water kunnen wij ons oeverloos denken, bij een snelvlietende stroom vragen wij naar begin en einde.

Andere argumenten hebben minder kracht. Men zegt dat wanneer de wereld eeuwig ware, er geen onderscheid meer zou zijn tusschen schepping en generatie van den Logos. Maar het onderscheid zou blijven, dat de schepping

uit niets de generatie uit het wezen Gods is. Ook heeft het weinig te zeggen, dat de eeuwigheid der wereld God in zijne eeuwigheid en oneindigheid beperkt. Gods oneindigheid is in ieder geval nog van geheel anderen aard dan die eener beginlooze wereld. (vgl. Gravemeijer in loco).

60. Hoe spreekt zich de schrift over deze quaestie uit?
Gen. I spreekt van een absoluut „begin". Joh. I evenzoo van een „begin" waarin het woord was, door wien alle dingen gemaakt zijn. Wanneer Origenes zich behielp met eene reeks van werelden vóór deze wereld aan te nemen, zoo strijdt dit tegen Ps. 90 die zegt: „Eer de bergen geboren waren --- ja van eeuwigheid tot eeuwigheid zijt Gij God." Daar ligt achter deze wereld niet eene andere, maar de eeuwigheid.

61. Is de wereld uit niets geschapen of uit eene reeds voorbestaande stof?
Uit niets, en dat wel uit nihil negativum. De philosophen toch zooals b.v. Plato, hebben soms van een niets gesproken, dat slechts relatief zoo heette, vergeleken met eene hoogere werkelijkheid. Dat heeft men nihil privativum genoemd. Met niets was dan eene zekere realiteit bedoeld. De uitdrukking „uit niets" stamt niet uit de kanonische schrift, maar uit II Maccabaeën 7:28, ἐξ οὐκ ὄντων Vulgata „ex nihilo". Vgl. Sapientia Salomonis 11:18 waar sprake is van schepping uit

vormlooze stof, wat echter op de tweede schepping kan zien. Nadrukkelijk voor de schepping uit niets spreekt Hebr. 11:3.

62. (Wat is het onderscheid tusschen <u>eerste</u> en <u>tweede</u> schepping? Hetzelfde als dat tusschen onmiddelijke en middelijke schepping. (creatio prima sive immediata; creatio secunda sive mediata). De eerste ziet op de voortbrenging der stof uit niets, de laatste op het verder toebereiden der geschapen stof. Voor beide wordt het woord בָּרָא gebruikt. De voortdurende schepping der geesten behoort dus tot de eerste, onmiddelijke schepping.

63. (Welke zijn de voornaamste afwijkende theorieën aangaande het ontstaan dezer wereld?

I. <u>De Dualistische theorie</u>. God vormt de wereld uit iets dat naast Hem van eeuwigheid bestaat. Soms wordt de stof als ethisch-kwaad beschouwd.

Bezwaren tegen het Dualisme:

1/. De stof is niet waardig op deze manier absoluut en eeuwig gemaakt te worden. Veel minder nog het kwaad, of de stof als kwaad. Slechts eene stof als product van den eeuwigen Geest is dragelijk niet eene eeuwig-blinde stof, die dan per se kwaad zijn moet. Zoo bij Plato en Aristoteles.

2/. De wet der spaarzaamheid verbiedt twee grondbeginselen aan te nemen, waar men met één volstaan kan.

3/. De schepping uit niets doet aan de geldigheid der Causaliteitswet niets tekort. Immers de Causaliteitswet leert niet, dat alle stof uit andere stof moet komen, maar

eenvoudig dat alle verandering eene oorzaak, dus ook alle ontstaan een oorzaak hebben moet. De oorzaak van het ontstaan der wereldstof ligt in de scheppende daad Gods.

4/. Bij het dualisme, dat de eeuwigheid van een geestelijk-kwaad beginsel leert ontbreekt alle waarborg, dat het goede de overhand behouden zal in de wereld. Wat absoluut en eeuwig-noodzakelijk is, zouden wij zeggen, kan niet te gronde gaan. Eenmaal eene eeuwige tegenstelling laat zich door geen wereldgeschiedenis, hoe lang ook van duur, opheffen.

II. De Emanatie theorie, de leer der uitvloeiing van de wereld uit God. God en wereld zijn hier in beginsel een. De Emanatie is Pantheistisch. God heet het absolute voorzoover de wereld nog niet uit Hem uitgetreden is. De theorie kan verschillend uitgewerkt worden, al naardat zij op Identiteits- of op Idealistisch Pantheisme berust.

Een bijzondere, nieuwere vorm van deze theorie onderscheidt in God tusschen vorm en stof. Vorm is de goddelijke geest. De stof is de zoogenaamde „natuur" in God. Van de wereld komt de vorm uit Gods vorm, de stof uit Gods stof. Hierbij wordt God als zelfbewust gedacht, wat gewoonlijk door het Pantheisme geloochend wordt. De overgang van vorm en stof in God, tot vorm en stof der wereld wordt geschilderd als een overvloeien Gods, schoon anderen van eene vrije wilsdaad spreken. Rothe is een van de voorstanders dezer theorie.

De Emanatie-idee is van Oosterschen, de evolutie-leer van Westerschen oorsprong. De weg der eerste loopt van boven naar beneden, de weg der laatste loopt omgekeerd. De evolutie-leer is atheistisch, de Emanatie-leer is Pantheistisch. Tegen deze stelsels:

1/. Zij doen aan de transcendentie Gods te kort, vermengen God en de wereld.

2/. De oneindigheid Gods wordt in God-alheid veranderd. En God blijft niet oneindig, overmits Hij evenmin buiten de wereld zijn kan, als de wereld buiten Hem.

3/. De nieuwere vorm, zooals men die bij Rothe vindt, verlegt klaarbewust het dualisme in God-zelf, waartoe ten slotte alle Emanatie-leer komen moet, indien zij nog eenigermate aan eene onderscheiding tusschen God en wereld wil vasthouden. Er komt „materie" in God, hoe fijn die dan ook zij. En deze materie, een deel van God, zal dan buiten God tot een lageren vorm moeten afdalen! Een afval in God of uit God dus.

4/. De Emanatie-leer berooft God van zijne Souvereiniteit, evenzoo van zijne almacht, het openbaringsbegrip wordt door haar totaal vervalscht. Zij maakt God tot deelgenoot van alle kwaad, zoowel ethisch als physisch, dat in de wereld is.

5/. Het begrip van zedelijk-kwaad wordt geheel genegeerd, dewijl men God niet langer als een persoonlijk wezen denkt.

6/. De eenige ware emanatie, in den hoogeren zin des woords, ligt binnen het Drieëenig Wezen Gods zelf. Maar er is onderscheid tusschen emanatie en generatie:

1/. In object, dat bij de eerste eindig, bij de laatste oneindig is.
2/. In het object voorzoover dit bij de eerste onpersoonlijk, bij de laatste persoonlijk is.
3/. In het subject, daar dit bij de emanatie onpersoonlijk, bij de generatie en spiratie persoonlijk is.
4/. In het gevolg: Zoon en H. Geest blijven binnen het wezen Gods, de geëmaneerde wereld valt uit God uit.

III. De Evolutie-theorie. Deze beweert dat alles zich uit eene eenvoudige stof onder de werking van zekere wetten heeft ontwikkeld en nog ontwikkelt. De Evolutie-leer geeft echter geen antwoord op de vraag, vanwaar die stof en die wetten komen. Zij kan dus geen substituut voor de leer der schepping zijn en berust overigens op Deisme of Pantheisme.

§ 7. De Voorzienigheid.

1. Wat is voorzienigheid?

Die eeuwige daad Gods waardoor Hij de geschapene wereld wat hare substantie betreft doet in aanzijn blijven. Wat hare kracht betreft werken en wat hare werkingen betreft het door Hem beoogde doel bereiken doet.

2. Hoe staat deze daad Gods in betrekking tot andere daden?

a) Zij is modaliter van de schepping onderscheiden, in zooverre als deze laatste den overgang van niet-zijn tot al-zijn voor de wereld bewerkt. De Voorzienigheid daarentegen oorzaak is van de voortduring en voortwerking des reeds

geponeerden zijns in der reeds aanwezige krachten.

b/. Zij is de uitvoering van het decreet-Gods voorzoover het op het voortbestaan en de natuurlijke ontwikkeling der geschapene wereld betrekking heeft en overmits het de-creet een willende en krachtdadige zijde heeft met het zelve ten nauwste verbonden.

c/. Zij behoort tot de werken ad extra en wel bepaald tot de werken der natuur, die te onderscheiden zijn van de werken der genade. Wij noemen dus de laatste niet met den specifieken naam der voorzienigheid. Niet altijd werd deze onderscheiding door de godgeleerden in het oog gehouden, want zelfs dezulke, die van opera naturae en opera gratiae spreken, trekken toch weer de wonderen, die in het nauwste verband met de wer-ken der genade staan, tot de voorzienigheid.

3. Waarop berust de leer der onderhouding?

a/. Op de voorgaande voorstelling der schrift dat het schepsel, hoewel een wezenlijk bestaan bezittend toch geen enkel oogenblik en in geen enkel opzicht los kan zijn van God. Wanneer het uit zich-zelf bestond, zoo ware het wat zijn aan-wezen betreft aan God gelijk.

b/. Op de leer der Goddelijke immanentie, volgens welke God van niets met zijne eeuwige kracht en Goddelijkheid uitgesloten worden kan. Het gaat dus niet aan Hem buiten het voortbestaan der substantie te houden.

c/. Op de uitdrukkelijke verklaringen der H. S. Men ver-gelijke Hebr. 1:3, Col. 1:17, Nehemia 9:6.

4. Is de Voorzienigheid wat de onderhouding aangaat een zuiver-negatieve daad, daarin bestaande dat God de geschapen wereld niet weer vernietigt? Neen, zij is eene positieve daad, want alleen van God kan het gelden, dat Hij blijft waar Hij er eenmaal is. God alleen is het absolute zijn. Dat de wereld er is bevat nog op zich-zelf niet den genoegzamen grond voor haar blijven-bestaan, maar er moet eene nieuwe daad Gods bijkomen, die wij onderhouding noemen. De miskenning van die noodzakelijkheid berust op een Deïstisch Godsbegrip en op eene Deïstische wereldbeschouwing. De Bijbelsche Gereformeerde leer stuurt ook hier tusschen de twee uitersten van Pantheïsme en Deïsme door.

5. Hoe komt het dat wij zoo geneigd zijn in deze Deïstische dwaling te vervallen alsof met de aanwezigheid eens dings ook zijn voortbestaan gegeven ware, zoo er niet eene positieve daad der vernietiging tusschen beide treedt?
Wijl wij ons een God gemaakt hebben naar ons beeld en onze gelijkenis. Onze verhouding tot de dingen buiten ons is min of meer Deïstisch. Wanneer wij iets gemaakt hebben, zoo schijnt ons de voldoende grond voor zijn voortduren in zijn eenmaal-bestaan te liggen. Wij onderhouden het dan verder niet, maar het blijft er, wijl het er is. Dat dragen wij dan op God over. Natuurlijk ligt daarin eene groote petitio principii. Want dat een ding blijft wanneer het eenmaal door ons gemaakt is berust niet op zijne aanwezigheid, maar uitsluitend op de onderhoudende kracht Gods.

6. Waarin bestaat het tegenovergestelde uiterste bij de leer der Onderhouding?
Dat men op Pantheistische wijze de continuiteit van de substantie der wereld opheft en hier ieder oogenblik uit niets door God laat geschapen worden. De onderhouding wordt dan tot eene voortgezette schepping. Hiervan spreken:
a). Vele oude Dogmatici, die nadruk begeerden te leggen op het creatuurlijk en afhankelijk zijn der wereld. Zij noemen daarom de conservatio een creatio continua. Dit doen b.v. Ursinus, Heidegger, Alsted, Rysseu. Het was niet verkeerd bedoeld, maar toch minder gelukkig geformuleerd.
b). Velen die onder deze formule eene Pantheistische wereldbeschouwing verbergen. Men kan reeds bij Cartesius de beginselen dezer leer vinden, die dan later bij Malebranche Pantheistisch gekleurd en bij Spinoza tot volslagen Pantheisme werd. Jonathan Edwards, die de souvereiniteit Gods gevaarlijk dicht bij de grenzen van het Pantheisme bracht, verdedigde ook dit gevoelen in zijn boek over de erfzonde.

7. Wat moet tegen deze vereenzelviging van schepping en onderhouding ingebracht worden?
a). Het heft alle continuiteit in het zijn der dingen op. Het element des blijvens, der permanentie, verdwijnt er door uit het substantie begrip. In ieder oogenblik ontstaat de wereld opnieuw, haar zijn in het moment a is in geen enkel opzicht grond van haar zijn in moment b, enz. Zoo wordt het dan ook voor b volkomen onverschillig of er een a dan wel een p of q aan voorafging. Het reëele

verband tusschen de zijne momentane scheppingen.

b/. De tegenstelling tusschen dit gevoelen en het so[illegible] lijke ligt geheel op de lijn der tegenstelling tusschen Pantheïsme en Theïsme. Alles vloeit volgens deze theorie bestendig uit God, het moet ieder oogenblik op nieuw geschapen worden. Daar nu de tijd tot in het oneindige deelbaar is kan niemand eene grens voor de klein-heid der scheppingsmomenten bepalen en zij zullen ten slotte zoo klein worden, dat er geen plaats meer voor het zijn overblijft. d.w.z. de wereld wordt bestendig geschapen, doch zij <u>is</u> nooit. Dit komt gevaarlijk dicht bij het Illusionisme, dat de eindige dingen voor schijn verklaart.

c/. Die theorie kan ook tot Idealisme leiden. In den grond wordt hier alle Vermittelung der dingen door elkaar opgeheven, daar waar zij toch juist het meest voor de hand ligt n.l. bij het voortbestaan van identische voorwerpen. Wanneer <u>A</u> in moment <u>a</u> niet de grond is voor het bestaan van <u>A</u> in moment <u>b</u>, hoe zal dan ooit <u>A</u> de grond kunnen zijn voor <u>B</u>, m.a.w. hoe zullen wij de causaliteit als reëel kunnen handhaven?

d/. Het gevaarlijkst zou deze theorie worden wanneer hare consequenties werden getrokken voor het leven van den mensch. Zij doet ook dat in een aantal onsamen-hangende stukken uiteenvallen en neemt daarmee de basis voor het zedelijke leven, voor de continui-teit des karakters, voor de verantwoordelijkheid des menschen weg.

8. Hoe moeten wij ons dus de onderhouding Gods denken?
Als die daad, waardoor Hij van het reeds bestaande-zijn uit, of in aansluiting daaraan hetzelve als identisch blijven doet, door eene positieve wils-uiting. Dit beteekent niet dat het zijn in moment a, de helft doet van het werk, dat er noodig is om het te perpetueeren en God de andere helft, het is geen gedeeld werk, maar God werkt zoo, dat Hij van de aanwezigheid van A in moment a gebruik maakt om dit identische A ook in moment b te doen voortbestaan. De wijze waarop dit gebeurt, moet ons verder onbegrijpelijk blijven. Wij mogen echter niet de continuiteit der dingen loslaten. Zooals wij zien zullen keert dezelfde samenwerking Gods met het reeds aanwezige zijn ook bij de andere daden der voorzienigheid terug.

9. Wat moet nu tot de onderhouding gerekend worden?
a). Vooreerst behoort daartoe het in stand houden der substantie, zoowel geestelijke als stoffelijke en wel van beide in hare eigenaardige identiteit. De continuiteit des geestes is eene andere dan die der stof en beide onderhoudt God naar haren aard.
b). Behalve de stof en de geestelijke substantie is er echter nog meer realiteit. Er is vorm, eigenschap, kracht en wat dies meer zij. De vraag ontstaat derhalve of het in stand houden van deze tot de onderhouding behoort. Daarop moet in het kort aldus geantwoord worden: Voorzoover deze dingen niet werkende kracht of werking zijn, moet hunne in stand houding onder de onderhouding

worden gesubsumeerd; voorzoover zij daarentegen niets zijn dan werkende krachten zijn zij tot de daad der Concursus te brengen, indien men eene logische en klare onderscheiding tusschen onderhouding en medewerking zou kunnen blijven maken. De zwaartekracht b.v. werkt zoover wij weten altijd, zij is met werking identisch en is niet nog eene latente of sluimerende zwaartekracht, die niet zou werken en dus onder de onderhouding zou vallen. Dus schijnt het dat God ten opzichte der kracht slechts door concursus hare werking behoeft te doen voortduren. Het is echter uiterst moeielijk de grens tusschen latente en steeds-werkende kracht aan te geven. De schrift onderscheidt tusschen zulke dingen niet en wij kunnen daarom vol-staan met in 't algemeen op de onderscheiding op-merkzaam te maken.

c/. Velen rekenen ook het in stand houden van den typus bij de organische geslachten en soorten tot de onderhouding. Men bedenke echter dat hier ten deele schepping (creatianisme) ten deele medewerking en regeering ingrijpen en dat ook de identiteit der soorten en geslachten geene identiteit in strikten zin heeten kan, maar slechts gelijkheid, tenzij men de voortplanting der individuen realistisch verklaart.

10. Welke is de tweede daad der Voorzienigheid en waarin is zij van de eerste onderscheiden.

De medewerking (concursus), die niet op de substantie

maar op de werking der dingen betrekking heeft. Wanneer substantie en werking verschillen, zoo moet er eene bijzondere immanentie Gods ten opzichte der laatste bestaan, die althans modaliter van die ten opzichte der eerste onderscheiden is. Dezelfde argumenten, die voor de onderhouding gelden kunnen ook voor de medewerking worden bijgebracht. Uit het werken der dingen laat zich God zoo min buitensluiten als uit hun substantie. En wanneer Ch. Hodge beweert dat de theorie van den Concursus het onbegrijpelijke, begrijpelijk zocht te maken, zoo is dit niet het geval, behoeft althans niet het geval te zijn. In het postulaat van den Concursus ligt niets meer, dan in dat der onderhouding. Wij zien dat beide aangenomen moeten worden, het hoe begrijpen wij van de eene zoomin als van de andere.

11. (Welke gronden hebben wij behalve het genoemde om eene medewerking Gods aan te nemen?

a/. De schrift zegt dat wij niet slechts in God zijn, maar ook in Hem leven en ons bewegen.

b/. God werkt in geheel de natuur tot in het kleinste en onaanzienlijkste of wat ons als zoodanig geldt. Hand. 14:17 Matth. 5:45; 10:29, Ps. 104:21. Indien wij aannemen moesten dat God op Deistische wijze de natuur van zich-zelf uit werken liet, zoo ware dat alles oneigenlijk op te vatten, en al de troost van onzen Godsdienst ware weg.

c/. Geheel de teleologie der natuur en der geschiedenis spreekt van eene immanente werking Gods. Vgl. Dan. 4:35, Job 12:7-9.

d/. Ieder individu behoeft slechts zijne levensgeschiedenis na te gaan om te bespeuren, dat er eene hoogere hand was die haar regelde. Op dit punt hangt het geloof aan Gods medewerking ten nauwste samen met onze afhankelijkheid van God. Hij bestuurt zelfs vrije daden en hoe ver boven onze bevatting ook de wijze moge zijn waarop Hij het doet, in ieder geval moet het eene medewerking, een Concursus, zijn. Niet de stof, niet het noodlot, niet het toeval kunnen zoo op ons inwerken, zal onze vrijheid gehandhaafd blijven, maar alleen de medewerkende God. Spreuk. 16:1, 21:1, Ps. 114:4.

12. Hoe hebben wij ons dezen Concursus te denken?
Ook hier zullen twee uitersten moeten vermeden worden, n.l. het Deistische en het Pantheistische. Volgens het eerste zijn de krachten en de wetten der natuur wel van God afkomstig en als zoodanig ook niet voor God noodzakelijk, maar werken toch nu uit zich-zelf, zoo dat God er buiten blijft. Dit heft Gods immanentie op. Volgens het andere uiterste doet God in de natuur alles alleen, d.w.z. de tweede oorzaken werken niet mêe, de natuur-wetten en de natuur-krachten zijn slechts abstracties van werkingswijzen Gods. Natuur en God worden dus vereenzelvigd. Dit kan (gelijk de theorie der onderhouding als creatio continua) op tweeërlei wijze geschieden:

a/. In consequent-Pantheistischen zin, zoodat God niet slechts onmiddelijk alle kracht en beweging der wereld, maar ook de grond en substantie der wereld is.

b/. In naar het Pantheisme overhellenden zin, zoodat de waereld wel substantiëel van God is onderscheiden maar toch de waereldkracht uitsluitend als Goddelijke kracht wordt beschouwd. God = Natura

13. (Wat moet tegen dit naar het Pantheisme overhellende gevoelen ingebracht worden?

Afschoon het bij Zwingli en Calvijn en andere Gereformeerde Godgeleerden hier en daar doorstraalt, kan men toch niet zeggen, dat zij zich bewust waren de werking der tweede oorzaken op te heffen. Wij hebben het bij hen meer met gevaarlijke formuleering dan met werkelijke dwaling te doen. Toch moet tegen zulke formuleeringen gewaakt worden in de Gereformeerde Theologie veelmeer dan tegen het Deisme, wijl ons beginsel ons niet in de richting van het laatste maar wel in die van het Pantheisme drijft. Wij merken op:

a/. Dat deze opvatting alsof God de eenige werkende oorzaak in de waereld ware, meer op een philosophisch begrip van het absolute dan op schriftuurlijke grondeinst.

b/. Dat het strijdt tegen de ervaring, die wij van ons eigen innerlijk werken opdoen. Wij kennen ons zelf als Causa secunda, en zullen moeten aannemen, dat iets dergelijks als wij [geestelijk] causaliteit noemen, na aftrek van het onderscheid dat er tusschen werking van geest en werking van stof bestaat, ook in de stoffelijke substanties plaats grijpt wanneer wij werken.

c/. Dat het ons weer uiterst dicht bij Idealisme en Pantheisme

brengt. Het is inconsequent eene wereld buiten God te stellen waarin toch God de eenige werkende oorzaak is. Wanneer Hij dus tot het doen van alle doen gemaakt wordt, zoo moet men ook een stap verder gaan en Hem maken tot het zijn van alle zijn.

d). Dat het onbestaanbaar is met de zedelijke verantwoordelijkheid des menschen in zoover als de laatste op de oorzakelijkheid van onzen wil berust.

14. Wat moet ten opzichte van den Concursus vast gehouden worden?

a). Dat hij evenals de onderhouding in contact treedt met het esse geschapene. God heeft bij de schepping krachten in de substanties gelegd. Deze zijn realiteiten hoe men ook in het onzekere moge verkeeren, aangaande den aard der realiteit, die hun toe te kennen is. Er is iets in de aarde waardoor zij aantrekkingskracht oefent. God heeft er dat ingeschapen, en het op zekere wijze met de stof der aarde verbonden. Gelijk Hij nu de stof onderhoudt, die de aarde uitmaakt, zoo concurreert Hij met die kracht, die er aan verbonden is opdat zij voortdure. Het is niet in den eigelijken zin God, die in de aarde aantrekt, maar de aarde zelf die aantrekt door den concursus Gods.

b). Het is niet eene physische of metaphysische kracht, waardoor God zijn concursus oefent, maar zijn almachtige wil, dezelfde wil waardoor Hij de wereld geschapen heeft en haar onderhoudt. Het wil ons voorkomen dat juist door het voorbijzien dezer onderscheiding de Ultra-Calvinistische Theologie vaak tot Pantheistische formulen is vervallen.

(Wanneer God door physische of Metaphysische kracht in de waereld werkt als Causa prima en wanneer gelijk metterdaad het geval is, deze physische of Metaphysische kracht volkomen toereikend is om het gewrochte te verklaren zoo blijft er voor de Causae secundae geene plaats, indien men niet de kracht in tweeën deelen en God de helft, de andere helft aan het schepsel toeschrijven wil. Zoo men daarentegen vasthoudt, dat God en waereld onderscheiden zijn, niet slechts ten opzichte der substantie, maar ook ten opzichte harer werking zoo zal men ook tot de erkenning komen, wat in de waereld werkt is niet proprio sensu Gods, maar der waereld kracht, die echter op ieder punt en in ieder moment van den almachtigen wil Gods afhankelijk is en zonder deze laatste zich niet uiten kan. Op deze wijze worden beide de transcendentie en de immanentie Gods gehandhaafd. Al moeten wij ook hier weer onze onwetendheid belijden aangaande de manier waarop Gods almachtige wil op de kracht der schepsels ingrijpt.

c/. Wat wij wetten en krachten der natuur noemen is eene realiteit eene door God in de dingen gelegde inclinatie, om te werken en om zoo en niet anders te werken. Tevens deze wetten en krachten zijn op de stof waarbij zij behooren gepast gemaakt, er is congruentie tusschen haar en de substanties waarin zij leven. Toch mogen wij niet zoover gaan, dat wij de wetten en krachten als iets met de substanties gegeven dachten of daaraan onafscheidelijk aan verbonden. Want toch weet het onderscheid tusschen Onderhouding

en Concursus weg. En het zou voor God onmogelijk worden de natuurwet te wijzigen, haar op te heffen, zonder de substantie te wijzigen of te vernietigen. God kan met dezelfde substantie door zijnen almachtigen wil nieuwe en andere krachten verbinden dan haar tot dusver eigen waren. Hij volgt de orde der natuur zoo, als Hij die zelf heeft gesteld, maar Hij doet het geens, zins omdat Hij niet anders kan. Het is van belang dit in het oog te houden voor de omschrijving van het wonderbegrip. Men heeft terecht opgemerkt, dat er in absoluten zin voor God geene wonderen bestaan. Voor Hem is het niet wonderlijker, dat ijzer op het water drijft dan dat het zinkt. Hij kan zijn wil zoo goed op de meêwerkende factoren dien invloed laten oefenen, waar, door het drijft, als dien invloed waardoor het zinkt. Wanneer Hij echter door zijnen wil zulk eenen anderen invloed oefent, zoo gaat daarmeê steeds eene reëele verandering in de krachten der dingen zelf gepaard, want deze bestaan werkelijk en zijn niet zonder meer de kracht Gods.

d/. Uit het gezegde volgt reeds, hoe wij ons den Concursus Gods <u>niet</u> hebben te denken. Verschillende verkeerde opvattingen moeten afgewezen worden:

1/. De Concursus is geen algemeene en indifferente (concursus generalis et indifferens), gelijk de Jezuiten, Socinianen en Remonstranten beweeren. Deze algemeene concursus zou te denken zijn als eene neutrale kracht, die aan alle causae secundae door God verleend wordt, tengevolge waarvan zij <u>kunnen</u> werken, terwijl voorts

het toe de werking van de aard der causae secundae zou afhangen. De zon deelt zoo aan alle aardsche planten dezelfde hitte en groeikracht mee, toch groeien zij niet allen op dezelfde wijze, omdat zij van elkaar verschillen in aard. – De motieven voor deze opvatting liggen op ethisch gebied. Men wilde God vrij houden van medewerking in de zonde, en ruimte open houden voor het liberum arbitrium. Men onderscheidde tusschen materia en forma in de daad der zonde. De eerste viel aan God toe, die haar door zijn Concursus generalis et indifferens werkte, de laatste kwam uit den mensch. (Zelfs gew.– Gereformeerden bedienen zich van deze onderscheiding b.v. Gravemeyer). Afschoon wij allen eerbied moeten hebben voor het eerstgenoemde motief en al de moeielykheid van het probleem, dat zich hier door de aanwezigheid der zonde in de wereld voor ons opdoet, inzien, zoo kunnen wij toch in de generaliseering van den concursus slechts eene mislukte poging zien om Gods heiligheid op kosten van zijne absoluutheid te handhaven. Men houdt God van het kwade vrij (schijnbaar althans) maar houdt Hem tevens buiten een deel van de werkzaamheid des schepsels. Ook van dat doen waardoor de algemeene influxus Gods tot bepaaldheid wordt omgezet kan Hij met zijne eeuwige kracht en mogendheid niet uitgesloten worden. Er is in de zonde niet slechts een metaphysisch substraat als reëele daad, er is ook realiteit in den vorm der zonde, werking in het specifiek schuldige, en zelfs van

deze schuld-werking geldt het, dat zij tegen Gods wil, en zonder zijn Concursus zich niet roeren noch bewegen kan. Het is veel beter het onverklaarbare in zijne onverklaarbaarheid hier te laten staan, dan zich met oplossingen te behelpen, die aan andere erkende waarheid te kort doen.

2/. De concursus is evenmin op te vatten als een partieele, zoodat God en het schepsel de werking deelen zouden. Er wordt veel meer nadruk op gelegd dat dezelfde daad *geheel* daad Gods en *geheel* daad des schepsels is tegelijk. Daad Gods in haar geheel voorzoover er niets in is hetwelk niet aan zijnen eeuwigen wil hangen zou en voorzoover zij op ieder moment van haar verloop door dezen wil bepaald werd. Daad des schepsels tevens voorzoover de wil Gods haar metterdaad door het schepsel heen en van deszelfs centrum uit tot werkelijkheid doet worden en naar buiten treden. Gelijk op zoovele andere punten, waar wij van de verhouding tusschen het eindige en het oneindige handelen, ontmoeten wij hier twee sphaeren waarin één en hetzelfde object tegelijk valt zonder dat de eene de andere beperkt. Evenals de oneindigheid der ruimte niet de oneindigheid Gods is, en toch door de oneindigheid Gods gedragen wordt en niet de oneindigheid Gods beperkt, zoo is ook de werkzaamheid der tweede oorzaken, niet de werkzaamheid Gods in eigenlijken zin, maar wordt toch door de werkzaamheid Gods gedragen, zonder daarom echter de werkzaamheid Gods te beperken. God kan alles doen en het schepsel kan alles doen in dezelfde zaak,

wijl de spheeren van het doen verschillend zijn en elkaar niet behoeven uit te sluiten.

3/. Door dit gezegde wordt nu tevens uitgesloten dat de werkzaamheid Gods en die des schepsels geheel op de zelfde lijn zouden mogen gesteld worden. Die van God heeft de primiteit in orde. Het is ook niet goote denken, alsof God zijn concursus bij de daad des schepsels als deszelfs causa occasionalis paart. Wij moeten bij den concursus veel meer het navolgende vaststellen: Gods werkzaamheid ten opzichte van het werken des schepsels is:

a/. Concursus praevius sive praedeterminans, voorafgaande en van te voren bepalende medewerking. Er is in de geschapen dingen niet een princiep, dat van zichzelf uit werkt en waarbij zich God nu aansluit, maar de eerste impuls tot werken en beweging gaat in ieder afzonderlijk geval van God uit. God vloeit eerst in voor het schepsel werken kan. Alle actie en reactie van op elkaar inwerkende dingen hangt op deze wijze aan Gods almachtigen wil. Wanneer eene vonk en buskruit met elkaar in aanraking komen, dan zijn wel al de voorwaarden voor eene ontploffing gegeven door de onderhouding Gods, die de eigenaardige krachten van beide in stand houdt, maar die krachten kunnen niet door op elkaar in te grijpen dit nieuwe verschijnsel der ontploffing teweeg brengen, indien niet God per concursum praevium meewerkt. Het spreekt van zelf dat met dit prae in praevius geen vooropgaan van tijd is bedoeld. Het is geheel eene quaestie van orde. Nog moet opgemerkt worden dat deze concursus praevius

niet op de werking van het schepsel, maar op het schepsel zelf termineert.

b). Concursus Simultaneus. Ook wanneer eens de werking begonnen is moet de krachtdadige wil Gods haar in ieder moment wederkeerend begeleiden, zal zij voortduren. Deze concursus simultaneus in onderscheiding van den concursus praevius gaat nu niet op het schepsel maar op deszelfs werking over. Terwijl de Jezuïten onder de Roomschen den concursus alleen als simultaneus wilden opgevat hebben en den concursus praevius dus loochenden, hebben enkele Gereformeerden den laatsten slechts voor de goede genade werkingen aangenomen en zich voor het overige met het eischen van een Concursus simultaneus tevreden gesteld. Men kan hier echter geen onderscheid maken tusschen goede en niet-goede daden: Ten opzichte hunner realiteit staan alle op gelijke lijn, en wanneer eene goede werking niet tot uiting komen kan zonder concursus praevius, zoo zal hetzelfde van eene kwade moeten vastgehouden worden.

c). Concursus immediatus d.w.z. onmiddelijke concursus. Wij bedienen ons vaak van middelen om een zekere werking te weeg te brengen, en hoewel God ook voor zijne regeering middelen gebruikt om zijne bedoelingen te verwezenlijken, toch kan zulks ten opzichte van den concursus niet gezegd worden. Wanneer God Sodom en Gomorra door vuur uit den hemel te laten regenen verdelgt: zoo is dat eene middelijke regeeringsdaad, maar het is ter zelfder tijd Gods onmiddelijke concursus waar„

door Hij het vuur in staat stelt om te vallen, te gloeien te branden, te verteren. In al de middelen waarvan zich zijne regeering bedient is derhalve Gods concursus onmiddelijk werkzaam. Deze onmiddelijkheid wordt voorts door de dogmatici nog nader omschreven als eene onmiddelijkheid quoad suppositum en quoad virtutem. Het eerste beteekent eene onmiddelijkheid ten opzichte van een zijn, het tweede eene onmiddelijkheid ten opzichte van kracht. Wanneer God zijn concursus oefent, zoo plaatst zich tusschen deze en zijn object niet een ander zijn een ander ding, gelijk b.v. tusschen den beeldhouwer en het marmerblok de beitel zich plaatst. Zelfs de causa secunda, schoon ook haar de werking met recht toegeschreven wordt, ligt niet op deze wijze tusschen God en het resultaat. Gods daad grenst onmiddelijk aan en grijpt direkt over in het uitwerksel. Ten opzichte der kracht is Gods concursus even onmiddelijk. Het is niet zoo alsof er kracht van Hem uitging en uit Hem afgescheiden werd, om dan verder los van Hem overgeleid te worden, andere kracht in beweging te brengen en aldus een zekere eindbeweging te doen ontstaan, maar in iedere krachtsomzetting en krachtvoortplanting is God met zijn onmiddelijken concursus praevius en simultaneus in ieder moment tegenwoordig. Ook hier vormt de kracht den causae secundae reëel toekomt geen tusschenschakel tusschen God en het eindresultaat.

15. Wat valt nu, na aftrek van hetgeen onder Onderhouding

en Medewerking behoort aan de regeering Gods als eigenaardige voorzienigheidsdaad toe?
Deze vraag is niet zoo gemakkelijk te beantwoorden als zij bij den eersten opslag schijnt. Het laat zich niet loochenen dat de drie sphaeren der voorzienigheid min of meer aan elkaar raken. Ten opzichte van onderhouding en medewerking bleek ons dat reeds. Nog duidelijker is het ten opzichte der onderscheiding van medewerking en regeering. Men zou aldus kunnen redeneeren: Zoo God de dingen onderhoudt in hun zijn, en de krachten onderhoudt die er in liggen en door concursus praevius die krachten in werking zet, door concursus simultaneus ze in werking houdt en wanneer Hij doorgaans door tweede oorzaken werkt, d.w.z. wanneer zijne providentia niet tot de opera gratiae maar naturae behoort, niet op onmiddelijke interventie, maar op het gebruiken van de in de waereld eens gelegde krachten berust — wat blijft er dan voor de regeering over? Vandaar dat Sommigen hebben voorgeslagen een ander schema dan het van ouds gebruikelijke op de voorzienigheid toe te passen. Velen onderscheiden slechts tusschen conservatio en rectio of gubernatio (vgl. onze Catechismus. Zoo ook: Keckerman, Alting, Heidanus, Maresius). Zij rekenen dan den Concursus tot de gubernatio, de regeering. Men zou echter omgekeerd even goed de laatste bij den eerste kunnen indeelen. d.w.z. de gubernatio als door den concursus plaats grijpend zich kunnen denken.

Toch wil het ons voorkomen dat er ruimte blijft voor eene onderscheiding. Men lette op het volgende:
a/ Dat God concurreert beteekent nog slechts: Hij doet de natuurlijke krachten werken wanneer zij werken en zoo werken als zij gewoonlijk werken. Daarmeê is nog niet gegeven de wijze waarop deze natuurlijke krachten in elkaâr grijpen, zich groepeeren zullen, waarvan toch het eindresultaat geheel zal afhangen. Dat vuur gloeit en brandt is door den concursus reeds bepaald en daartoe is geene bizondere daad der regeering van noode: dat vuur juist mij in dit oogenblik branden, dat ik met het vuur in aanraking komen moet, door mij er naar toe te ~~bewegen~~ of dat het vuur des hemels mij treffen moet, ligt op zich-zelf niet in de bepaaldheid der natuurkracht. Dit te regelen zou derhalve aan Gods regeering toevallen. M.a.w. Er blijft ook op natuurkundig gebied, waar men strikt aan de wetten der natuur vasthoudt en alles uit zijne natuurlijke oorzaken verklaren wil, nog een groot gebied der mogelijke verbindingen en groepeeringen, hetwelk niet door de natuurwetten reeds bepaald is. Men noemt dat in de taal der wereld het gebied des toevals. Vroeger is reeds over dit begrip gehandeld. Het is toen omschreven als het gebeuren van dingen welker oorzaken voor ons onbekend en onbepaalbaar zijn. Toeval heeft dan eene uitsluitend subjectieve beteekenis. Dat het lot zoo of zoo valt is voor ons toeval, toch beweeren wij niet dat er geene natuurlijke

oorzaken voor zijn zoo vallen zijn. Uit het gezichtspunt der regeering Gods zouden wij nu echter van toeval in een meer objectieven zin kunnen spreken n.l. als het gebeuren van zulke dingen die niet door de natuurlijke oorzaken reeds bepaald zijn. Gebeurlijkheden dus welker bepaaldheid niet door de causae secundae geheel gegeven is. Het Latijnsche woord voor toeval „accidens" schijnt met dit begrip saam te hangen (van ad en cado). Toeval in dezen meer dan subjectieven zin zou het b.v. heeten, wanneer iemand over straat gaat en een dakpan valt van boven hem op het hoofd. Zijn over straat gaan had natuurlijke oorzaken, het vallen van de dakpan had natuurlijke oorzaken evenzeer, dat echter hij juist toen over straat gaan moest, toen de dakpan viel, heet toeval, want het was een accidentia, een samenvallen dezer twee natuurlijke reeksen.
Nu spreekt van zelf dat wij ook in dit geval niet van toeval mogen spreken op Christelijk en theologisch standpunt. Het gebruik van dit woord is en blijft eene wereldsche spreekwijze. God collocaert en schikt de reeksen der dingen, zoodat zij accideeren en saamvallen. Aan het accidĕre ligt overal een apponĕre ten grondslag. Maar toch toont het feit hoe er ook op strikt natuurkundig standpunt nog plaats voor het toeval openblijft genoegzaam, dat er ook in de leer der voorzienigheid naast onderhouding en medewerking plaats is voor eene goddelijke regeering.
b/. Wij hebben ook afgedacht hiervan niet den minsten

waarborg er ~~voor~~ dat God niet soms onmiddelijk in den wereldloop ingrijpt door het interpoleeren van eene nieuwe kracht, dat Hij niet b.v. behalve door providentia ordinata, door natuurlijke oorzaken, ook op rechtstreeksche wijze de regenwolk zoo door het luchtruim kan doen drijven, dat zij zich boven onze velden ontlaadt. De meteorologie en physica in het algemeen gaan stellig niet van die gedachte uit en men moet haar het recht laten, om overal waar geen wonderen optreden, den eisch te stellen: er moet eene natuurlijke oorzaak zijn, en er overeenkomstig dien eisch naar te zoeken. Dat is haar prerogatief en daarop berust hare methode van onderzoek en zonder dat zou zij zeker niet zulke groote vorderingen gemaakt hebben als zij in den modernen tijd heeft gemaakt. Haar verblijft dus het volle recht om zooveel zij kan ook het drijven der regenwolken, het inslaan des bliksems en wat er van dergelijke verschijnselen meer zij tot natuurlijke wetten te herleiden. Wij op ons standpunt kunnen niet anders dan op grond der schrift gelooven dat haar zulks nooit volkomen gelukken zal. Wij nemen aan dat er eene spheer der direkte Godsregeering is, waarin bij onderhouding en concursus een derde element aan het werk is, dat zich niet doorzoeken of classificeeren laat. Ook van dit oogpunt uit bezien geeft dus de leer der Voorzienigheid

aanleiding om van eene regeering te blijven spreken.

c/. Hier en daar treedt bij de dogmatici de gedachte op den voorgrond, dat de regeering ~~Gods~~ bepaald die daad is welke het werken der tweede oorzaken tot het voor hetzelve bestemde einde leidt. Zij zou dan zien op de uitwerking der dingen meer dan op hun werken. Dat zij werken en hoe zij werken zou uit den concursus vloeien, dat zij met deze werkende bepaalde kracht een bepaald einde bereiken zou aan de regeering moeten toegeschreven worden. Het is echter niet klaar dat hiervoor eene nieuwe daad noodig is. Men kan tusschen de qualiteit der werking en ~~het~~ resulteeren der werking niet meer onderscheiden. Dat de tweede oorzaken zoo werken zegt in andere woorden hetzelfde als dat zij dit of dat einde bereiken.

d/. Tot de regeering Gods zouden wij ook de wonderen nog ter brengen, indien niet veelmeer het wonder op het gebied der bovennatuurlijke openbaring, der heilsorde tehuis hoorde. Tot den Concursus behooren de wonderen in elk geval niet want zij zijn geene uitingen der natuurlijke kracht, die in de dingen is en onder gegeven omstandigheden te voorschijn treedt. Over het begrip der wonders spreken wij straks nog nader.

16. Is de immanentie Gods afhankelijk van den omvang dezer onmiddelijke regeering Gods?

Neen. Men heeft het zoo voorgesteld, alsof het begrip eener Godsregeering slechts het correlaat ware van onze

onkunde ten opzichte der tweede oorzaken. Wij spreken, volgens deze voorstelling, van een besturing Gods, waar wij niet in staat zijn de verschijnselen uit de gewone orde der natuur te verklaren. Hoe meer echter de natuurwetenschap hare grenzen verwijdt, nieuwe spheeren binnen haar gebied trekt en de daarin heerschende wetten doorvorscht, naar die zelfde mate zal ook het gebied dat nu onder Gods vrije regeering valt inkrimpen. De wetenschap zou in hare ontwikkeling dus eene stelselmatige uitbanning van God uit zijne schepping moeten ten gevolge hebben. Hoe meer wetenschap, hoe minder geloof in de Voorzienigheid Gods.

Deze voorstelling is geheel valsch. Zij gaat van eene Deïstische opvatting der relatie tusschen God en wereld uit. Zij laat de causae secundae werken buiten Gods almachtigen wil om. Wij moeten daartegenover vasthouden, dat Gods immanentie niet het minste geschaad zou zijn, wanneer de natuurwetenschap er al in slaagde alles aan zich te trekken, en elk verschijnsel, met uitzondering der wonderen, uit vaste wetten te verklaren. Dan nog zouden het niet deze wetten en niet deze krachten door de wetten op eene formule gebracht, zijn, waaraan het verloop der wereld toe te schrijven ware, maar uitsluitend de wil Gods, die deze wetten heeft ingesteld, die ze onderhoudt, die ze in tijd en ruimte zoo heeft geplaatst en geregeld dat zij op eene wijze, die met zijn plan overeen komt in elkâar en naast elkâar hare werking

volbrengen. De regeering ware in den eigenlijken zin niet weggevallen, zij ware slechts in concursus opgegaan en wij stonden nog altijd even ver van de Deistische Caricatuur der waereld als altijd. Logisch laat het zich zeer wel denken, dat God zijne waereldregeering geheel binnen vaste lijnen heeft getrokken, die Hij niet overschrijdt. Eene wet is slechts de wijze zijner werking, dat alles uit de natuurwetten te verklaren is zou dus slechts heeten: alles wordt door God als werking in een reeks van zijne werkingen ingevoegd, zonder dat het daardoor ophoudt werking Gods te zijn.

17. Welke twee dwalingen staan tegenover deze leer der regeering Gods en tegelijk tegenover elkaâr?
De Heidensche leer van het noodlot en de insgelijks paganistische leer van het toeval. Het onderscheid tusschen de eerste en de Christelijke idee der Godsregeering ligt in het teleologisch karakter der laatste. Het ligt niet daarin alsof er in de regeering een element van onzekerheid ware. De voorzienigheid is even onverbiddelijk (zoo men dezen term gebruiken mag) als het fatum. Niets ontglipt haar, nimmer wordt ze verijdeld. Maar gelijk haar naam aanduidt: zij is voorzienigheid zij berust op het besluit van een zelfbewusten alwijzen God, die zijne plannen vormt en zijne plannen uitvoert. Wanneer alles geschiedt volgens zijn raad dan is het wijl de

inhoud van dien raad met wijsheid is geregeld voor het doel dat Hij zich voorstelde. Hij voorziet in de behoeften van zijn plan. Het Heidensche noodlot is daarentegen iets dat werkt met blinde zekerheid, waaraan Goden en menschen gelijkelijk onderworpen zijn. Het ligt op de lijn van het Pantheisme voorzoover dit een onbewust Absolute leert.

Over het toeval werd reeds gesproken. De uitersten raken hier elkaâr, want men kan zeggen, dat zich geen vreeselijker noodlot voor de wereld denken laat, dan dat zij zou prijsgegeven zijn aan zulk een toeval in den zin van oorzakeloosheid. Consequent doorgetrokken leidt dit zoogenaamd Casualisme dan ook tot Atheisme, gelijk de leer van het fatum tot Pantheisme voert.

18 Hoever strekt zich de regeering Gods uit? Daarop moet onderscheidenlijk geantwoord worden. Bedoelt men met regeering, die daad van de Voorzienigheid, welke van onderhouding en concursus onderscheiden is, zoo kan men haar natuurlijk niet algemeen maken. Wij zullen haar dus, wanneer wij van conservatio, concursus, gubernatio als drie onderscheidene actus spreken, als volgt moeten omschrijven: „De regeering Gods is de daad zijner voorzienigheid waardoor Hij overal waar het noodig is aan de door Hem in hun bestaan en in hunne

krachten onderhouden causae secundae terwijl zij onder zijnen concursus werken, eene bepaalde richting geeft, of ze op eene bepaalde wijze samenvoegt tot bereiking van het door Hem beoogde einde."

Verstaat men daarentegen onder regeering Gods in den wijdsten zin alles wat Hij doet, om in de geschapen wereld zijn plan met haar ten uitvoer te brengen zoo kan natuurlijk niets van deze regeering Gods uitgesloten worden. Zij omvat dan echter veel meer als pas aan de regeering in strikten zin bij definitie toegekend is. Niet alleen neemt zij geheel den concursus in zich op, maar de conservatio laat zich evengoed onder dit aspect beschouwen, want ook door hun voortbestaan dienen de dingen een doel. Regeering staat dan gelijk met de Voorzienigheid van hare teleologische zijde beschouwd. Het is een begrip gevormd om uit te drukken dat Gods hand in alles is, dat Hij in de eenheid van zijn bewustzijn en zijnen wil alle deelen van den wereldloop saamvat, dat onder zijne goedkeuring en door zijne kracht alles geschiedt wat er geschiedt. De regeering als zoodanig is die zijde van Gods besluit waardoor het verwerkelijkt wordt.

Wij behoeven voor den omvang van Gods regeering in het concreet slechts terug te verwijzen naar hetgeen bij de leer des besluits is gezegd. Al de

rubrieken daar opgenoemd kunnen bij de Voorzienigheidsleer ter sprake gebracht worden. En de schrift leert ons dat niets van Gods regeering is uitgesloten zij het klein of groot, vrij of noodzakelijk, goed of kwaad. Slechts de Socinianen en een deel der Arminianen en zekere zin ook de Roomschen en Lutherschen loochenen dit alles-omvattende der regeering. Onder de ouden stemt Hieronymus met hen overeen. Bij de Heidenen was het gevoelen, dat de Goden zich slechts met het belangrijke bemoeien en het minder gewichtige verwaarloozen zeer verbreid. Magna dii curant, parva negligunt. (Cicero, Aristoteles). Hieronymus meende dat men de majesteit Gods te laag van beneden trok, indien men stelt, dat Hij ieder oogenblik weet, hoeveel muggen geboren worden en sterven, hoe groot het aantal van vliegen op de aarde is etc. Daartegenover staat het beslisste getuigenis der schrift Matth. 10:29-31, Ps. 36:7, 145:15,16. Evenzoo de overweging dat men dan juist van de hemelsche majesteit Gods aardsch gedenkt, wanneer men voor haar het quantitatieve onderscheid tusschen groot en klein wil laten gelden. Wanneer men ze op God toepast is dat „eene voorname en booze onderscheiding." Een derde bezwaar tegen iedere uitzondering op den regel der algemeenheid van Gods regeering ligt in den

nauwen samenhang waarin het eene met het andere staat. Men heeft het wel eens paradox zoo uitgedrukt, dat geen stofdeeltje zich roeren kan zonder dat geheel de stofwereld in die beweging deelt en er iets van voelt. Dat is overdrijving, maar er ligt dit element van waarheid in, dat niets voor het geheel onverschillig of overbodig is. De wereld is een organisme en in een organisme zorgt men zoo goed voor de kleine als voor de groote deelen. Dat trouwens het kleine in den wereldloop soms van onberekenbaar gewicht worden kan is dikwerf gebleken en de geschiedkundige bewijzen daarvoor zijn overbekend.

19. Kan men niet van eene afzonderlijke regeering Gods tegenover zijne redelijke schepselen spreken?

Ja. God regeert deze door op hun bewustzijn in te werken bij wijze van wetgeving. Dit feit is misschien belangrijk genoeg om tot eene sub-divisie van de regeering Gods aanleiding te geven. Toch lette men er op, dat deze bijzondere regeering, niet den Concursus Gods en zijne regeering in andere opzichten uitsluit. Wanneer God den mensch zijne wet in het hart schrijft, zoo moet Hij:

a). Die wet daar bestendig onderhouden.

b). Telkens wanneer die wet getuigenis geeft medewerkend invloeien.

c). Wanneer die wet haren invloed op ons oefent,

ons overtuigend en onzen wil ombuigend, zoo kan ook daarbij de medewerking Gods niet worden gemist, overmits het eene reëele werking is.

d). God moet ons door zijne besturing in zulke omstandigheden brengen, dat wij tegen over zijne wet geplaatst worden. De regeering Gods door wetten in de sfeer van het zedelijke leven is dus al weer niet eene zulke, die op het allesomvattende van zijne Voorzienigheid inbreuk maakt.

20. Hoe is de verhouding tusschen Gods Voorzienigheid en het zedelijk kwaad?

Wij merken dienaangaande op:

a). Dat de Lutherschen in 't algemeen den concursus praevius loochenen, om aan de moeielijkheid, die ons dit punt biedt, te ontkomen.

b). Dat sommige Gereformeerden wel niet den concursus praevius in 't algemeen, maar toch dien ten opzichte van 't zedelijk kwaad hebben geloochend.

c). De Lutherschen hebben zich op Gods voorwetenschap beroepen, waar het de vraag gold hoe God, zonder op de eerste beweging van het vrijwerkend schepsel te wachten, zijn concursus simultaneus kon doen uitgaan.

d). Voor het verder verloop der zonde zoeken de Luthersche Dogmatici evenzoo God van medeplichtigheid te vrijwaren door de bepaling, dat God slechts medewerkt ad effectum niet ad defectum, ad materiale niet ad formale.

e). In al deze opzichten komt de Roomsche theologie, die de leer van den concursus het eerst tot in bizonderheden heeft

uitgewerkt met de Luthersche opvatting overeen.

f). De beste en de meeste Gereformeerde Dogmatici hebben aan den concursus praevius ook bij 't zedelijk-kwaad vastgehouden.

g). Tegelijk hebben zij ook tusschen causa efficiens en deficiens, tusschen formale en materiale der zonde willen onderscheiden.

h). Wij moeten tegenover deze restricties opmerken dat zij ten deele onvoldoende, ten deele onjuist zijn. Wat de onderscheiding tusschen causa efficiens en deficiens betreft, zoo is zij onjuist voorzoover zij de werkzaamheid Gods ten opzichte der zonde als eene geheele negatieve schijnt voor te stellen en daardoor in gevaar brengt, de zonde zelf tot een negatief iets te reduceeren. Om God, zoo het heet, rein te houden, mogen wij de zonde niet van hare realiteit en van haar positief karakter berooven. Wat de onderscheiding tusschen formale en materiale aangaat, zoo is zij zeker juist, maar zij verklaart niet hoe nu God met betrekking tot dit formale werkzaam is.

i). Ten opzichte van het verloop der zonde als inblijvende habitus en actus in den mensch moeten wij onze onwetendheid belijden, wanneer naar de verhouding tusschen haar en Gods Voorzienigheid gevraagd wordt. Beelden, die men overvloedig bijgebracht heeft, lossen het vraagstuk slechts schijnbaar op. Ten opzichte daarentegen van de werkzaamheid der zonde in hare gevolgen mag met de ouden gezegd worden, dat deze door God gedetermineerd en gedirigeerd worden.

j). Dat onbekende waaraan wij pas herinnerden heet bij de Dogmatici: „actuosa permissio peccati!" „werkzame toelating der zonde."